

187

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1 - 4

3. Jahrgang 1955

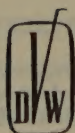
DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

SWETS & ZEITLINGER N.V.
AMSTERDAM - 1969

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1 - 4

3. Jahrgang 1955



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

SWETS & ZEITLINGER N.V.
AMSTERDAM - 1969

Nachgedruckt mit Genehmigung des

VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin

Redaktion: Wolfgang Harich (Chefredakteur), Matthäus Klein, Alfred Kosing,
Hermann Ley, Georg Mende, Manfred Hertwig (Redaktionssekretär).

Verantwortlich für die Redaktion des vorliegenden Heftes: Die Herausgeber
und der Redaktionssekretär.

Redaktionsschluß: 15. November 1954

Redaktion: Berlin C 2, Niederwallstraße 39

Copyright 1954 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin C 2, Niederwallstraße 39,
Telephon 20 05 41. Veröffentlicht unter der Lizenznummer 5231 des Amtes für Literatur und Verlagswesen
der Deutschen Demokratischen Republik. Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr. Alle Rechte vorbehalten.
Benutzungsmöglichkeiten: Für das Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin
örtliche Buchhandlungen oder das nächstgelegene Postamt, Abt. Postzeitungsvertrieb. — Für Westdeutsch-
land und Westberlin die Firma KAWÉ Kommissionsbuchhandlung, Berlin-Charlottenburg 2, gegenüber
Jebensstraße 1. — Für das Ausland die Firma Deutscher Buch-Export und -Import GmbH., Leipzig C 1,
Leninstraße 16. — Anfragen und Reklamationen sind direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften,
Berlin C 2, Niederwallstraße 39, zu richten.

INHALT

Seite

5

7

ÜBERSETZUNGEN

50

DISKUSSION

74

82

106

BERICHT

127

REFERATE/BESPRECHUNGEN

133

145

147

148

INHALT

	Seite
<i>Georg Lukacs</i> , Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus	157
<i>Béla Fogarasi</i> , Ist der Komplementaritätsgedanke widerspruchsfrei?	190
<i>Max Draeger</i> , Zur Methode der Mathematik	195

ÜBERSETZUNGEN

<i>Benjamin Farrington</i> , Neuerliche Gedanken über Epikur	214
--	-----

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels	
<i>Erhard Albrecht</i>	225
<i>Wolfgang Mönke</i>	235
Über philosophische Fragen der modernen Physik	
<i>Hugh John Gramatzki</i>	242

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Edith Zenker</i> , Roger Garaudy: Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus	247
<i>Karl Heinig</i> , Béla Fogarasi: Kritik des physikalischen Idealismus	254
<i>Karl Schröter</i> , Rudolf Carnap: Einführung in die symbolische Logik	260
<i>Walter Gutjahr</i> , Heinz Rempelin: Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit	265
<i>E. Frauwallner</i> , Walter Ruben: Geschichte der indischen Philosophie	266
<i>Joachim Krueger</i> , Friedrich Heer: Europäische Geistesgeschichte	268

EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN	278
-----------------------------------	-----

ANMERKUNGEN	279
-------------	-----

INHALT

	Seite
<i>Victor Stern, Über Sokrates</i>	285
<i>Ernst Bloch, Wunschlandschaft und Weisheit</i>	306

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels	
<i>Ein Beitrag der Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen</i>	347
Über philosophische Fragen der modernen Physik	
<i>Lajos Janossy</i>	358
<i>Erhard Albrecht</i>	373
<i>Heinz Schmellenmeier</i>	378
<i>Heinz Heuer</i>	381

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>I. S. Narski, Maurice Cornforth: Historical materialism</i>	385
<i>Joachim Krueger, Georg Lukacs: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik</i>	390
<i>Oldřich Friš, Walter Ruben: Einführung in die Indienkunde</i>	397
<i>Wolfgang Heise, Ernst Jünger: Der gordische Knoten</i>	401

ANMERKUNGEN	407
-------------	-----

INHALT		Seite
<i>Gerhard Ziegenggeist</i> , W. Belinskis Kritik der Hegelschen Philosophie (1840—1843)		413
<i>Georg Lukacs</i> , Der Verfall des historischen Bewußtseins		451
ÜBERSETZUNGEN		
<i>Julian Hochfeld</i> , Über das Programm der Erforschung des Arbeitermilieus der Großbauten des Sozialismus		465
DISKUSSION		
Über Fragen der Logik <i>Friedrich Bassenge</i>		477
BERICHT		
Reise deutscher Philosophen in die Volksrepublik Polen		497
REFERATE/BESPRECHUNGEN		
<i>Manfred Hertwig</i> , Mao Tse-tung: Über den Widerspruch		501
<i>Karl Kleinschmidt</i> , Emil Fuchs: Marxismus und Christentum		504
<i>Arthur Baumgarten</i> , Eduard Winter: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert		507
<i>Paul F. Linke</i> , Edmund Husserl: Erfahrung und Urteil		511
<i>Friedhart Kliz</i> , Joseph Meinertz: Moderne Seinsprobleme in ihrer Bedeutung für die Psychologie		517
<i>Karl Schröter</i> , Andreas Speiser: Elemente der Philosophie und der Mathematik		519
<i>Otto Morf</i> , Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch		527
EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN		535
ANMERKUNGEN		536

Vorbemerkung der Herausgeber

Aus Leserkreisen haben uns im vergangenen Jahr vielfach Zuschriften erreicht, in denen bemängelt wird, daß unsere Zeitschrift in allzu großen Abständen erscheine und daß ihre einzelnen Hefte zu umfangreich und zu teuer seien. Wir haben beschlossen, dieser Kritik Rechnung zu tragen. Die „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“ wird also von ihrem dritten Jahrgang an mit geringerer Bogenzahl und einem Ladenpreis von 3,— DM pro Heft, dafür aber öfter als bisher, nämlich alle zwei Monate erscheinen.

Diese Maßnahme stellt größere Anforderungen an die Redaktion und macht es nötig, den Kreis ihrer Mitarbeiter zu erweitern. Im Hinblick darauf haben wir im März 1955 ein Redaktionskollegium berufen, dem es obliegen wird, unter der Leitung der Herausgeber und nach einem von ihnen beschlossenen Plan alle laufenden Arbeiten gemeinsam zu erledigen. Wir hoffen, damit zugleich das Prinzip der Kollektivität in der Leitung der Zeitschrift stärker zur Geltung zu bringen, das bisher, infolge vielfacher anderweitiger Beanspruchung der Herausgeber, nur ungenügend beachtet wurde. Dem neuen Redaktionskollegium gehören Wolfgang Harich, Matthäus Klein, Alfred Kosing, Hermann Ley und Georg Mende an. Den Vorsitz führt Wolfgang Harich, der gleichzeitig Mitherausgeber ist. Redaktionssekretär bleibt Manfred Hertwig. Georg Mende wird an der laufenden Arbeit erst in einigen Monaten, nach einem längeren Kuraufenthalt, teilnehmen können. Die erste gemeinsame Sitzung der Herausgeber und des Redaktionskollegiums fand im April 1955 statt, so daß für die ersten Hefte dieses Jahrganges noch die Herausgeber und der Redaktionssekretär allein verantwortlich sind.

In Anbetracht des geringeren Umfanges der Hefte werden wir, wenn es sich als zweckmäßig erweist, die Rubrik „Übersetzungen“ in Zukunft gelegentlich fortfallen lassen, vorausgesetzt, daß uns größere Arbeiten deutscher Autoren vorliegen, die sonst nur in Fortsetzungen veröffentlicht werden könnten. Ebenso wird es zuweilen nötig sein, die eine oder andere der drei gleichzeitig laufenden Diskussionen, die wir im Prinzip aber ausnahmslos fortzuführen gedenken, in diesem oder jenem Einzelheft einmal aussetzen zu lassen. Die Rubrik „Berichte“ wird ohnehin nur im Bedarfsfall eingeschaltet werden.

Die Herausgeber

Zur Geschichte der Diderotforschung

von THEODOR LÜCKE (Berlin)

Wenn man an die Untersuchung der Frage geht, warum Diderot schon im Frankreich des 18. Jahrhunderts nicht eine ebenso große offizielle Anerkennung gefunden hat wie Montesquieu und Voltaire, warum er nicht in die Akademie der Wissenschaften zu Paris aufgenommen wurde, obwohl Voltaire dies im Namen der französischen Nation wiederholt gefordert hatte, und warum während der Revolutionsperiode weder die konstituierende noch die gesetzgebende Nationalversammlung noch der Konvent sein Andenken in solchem Maße ehrten wie das Montesquiens, Voltaires und Rousseaus, der drei anderen Pioniere der bürgerlichen Aufklärung, die ideologisch die drei Phasen der Französischen Revolution vorbereitet hatten, so ist man zunächst geneigt, diese Tatsachen darauf zurückzuführen, daß die ideell progressivsten und künstlerisch vortrefflichsten Werke Diderots erst lange Zeit nach seinem Tode publiziert worden sind: „Jakob der Fatalist und sein Herr“ im Jahre 1789 und „Rameaus Neffe“ im Jahre 1805, beide Werke übrigens damals nur in Deutschland, und die „Gespräche mit D'Alembert“ gar erst im Jahre 1835 in Paris. Aber der Hinweis auf die verspätete Publikation dieser Werke Diderots reicht für die befriedigende Erklärung seines relativ geringen Ansehens in den Kreisen der zur Macht gelangten Bourgeoisie nicht aus. Und die Unterscheidung seiner sogenannten „esoterischen“ und „exoterischen“ Philosophie führt noch weniger zur richtigen Lösung der aufgeworfenen Fragen. Im Gegenteil — das ist vielmehr der irreführende Fingerzeig, den die Ideologen des nachrevolutionären französischen Bürgertums mit Vorliebe geben, um den Führer der Enzyklopädisten als einen durchaus dualistischen Philosophen, einen zwiespältigen Denker zu charakterisieren oder ihn womöglich zu einem „Sophisten“, einem „Mann mit zwei Gesichtern und zwei Zungen“ und dergleichen zu stempeln. Näher kommt man der Lösung, wenn man die eigentümliche Position Diderots auf der Seite des Dritten Standes vor der Revolution oder, genauer gesagt, inmitten der verschiedenen Interessengruppen der bürgerlichen Klasse berücksichtigt. Man findet dann, daß er schon in den technischen Abschnitten der Enzyklopädie nicht nur die Sache der Industriebourgeoisie vertreten, sondern im Kampf gegen die Machthaber des feudalabsolutistischen Staates und dessen ideologische Stützen, die Jesuiten, die Jansenisten, die scholastischen Akademiker usw., auch die Emanzipation der produktiven unteren Volksschichten gefordert hat, daß er später, namentlich in seinem Dialog mit dem Neffen Rameaus und in seinem Nachtrag zur Reise Bougainvilles, die neuen Ausbeutungsmethoden der Finanzbourgeoisie scharf getadelt und auf der Höhe seiner

Entwicklung eine klare Entscheidung in der philosophischen Grundfrage getroffen, also den Atheismus konsequent gegen jede Form der Religion und den Materialismus entschieden gegen die mannigfachen Arten des Idealismus verfochten hat. Solche Parteilichkeit ist der tiefe und wahre Grund der geringen Beliebtheit Diderots bei der Bourgeoisie während und nach der Revolution — der Grund dafür, daß die Ideologen der verschiedenen Interessengruppen der bürgerlichen Klasse nicht umhin konnten, nach und nach Abstand von seinen materialistischen Ansichten, atheistischen Grundsätzen und demokratisch-humanistischen Idealen zu nehmen und seine unstreitig großen Verdienste bei der Vorbereitung dieser Revolution zu verkleinern, zu schmälern oder zu verschweigen. Die einen fühlten sich dazu genötigt, sobald die Entlarvung gewisser kapitalistischer Machenschaften, unsauberer Praktiken, rücksichtsloser Ausbeutungsverfahren gefährlich für die Finanzbourgeoisie zu werden drohte; die anderen schlossen sich ihnen an, als die sich anbahnende Herrschaft der Industriebourgeoisie die utopische Lehre einer Emanzipation der werktätigen Massen, des Hauptteils des vormaligen dritten Standes, nicht mehr opportun erscheinen ließ, und alle zusammen waren sich einig in der Ablehnung des Atheismus und des Materialismus, weil nach dem Sturz des feudalabsolutistischen Staates die ganze bürgerliche Klasse auf die „natürliche“ oder deistische Religion, ja schließlich auf das Christentum nicht verzichten konnte, sondern ihrer bedurfte, um die ökonomische Macht und die politische Gewalt, die sie im neugegründeten kapitalistischen Staat ausschließlich für sich beanspruchte, im Namen eines höchsten Wesens vor dem betrogenen und unterdrückten Volk zu rechtfertigen.

Seltsam erscheint auf den ersten Blick die mehr oder weniger feindselige Haltung der Jakobiner, der Vertreter der kleinbürgerlichen Schichten des französischen Volkes, gegenüber dem ideellen Vermächtnis Diderots. Diese Feindseligkeit ist auf verschiedene Momente zurückzuführen: ökonomisch auf Diderots Eintreten für die Industriebourgeoisie zu der Zeit, da sie die neue kapitalistische Produktionsweise und die Entwicklung der Produktion in der Tat aktiver förderte als das Kleinbürgertum, politisch auf seine Bevorzugung der konstitutionellen Monarchie, einen Irrtum, der in der von den meisten Aufklärungsphilosophen gehegten utopischen Vorstellung von einem „idealen Monarchen“ und einem „weisen Parlament“ begründet liegt, und ideologisch auf den Bruch, den Rousseau mit der materialistischen Avantgarde der Enzyklopädisten vollzogen hatte. Gewiß hat im 18. Jahrhundert kein Buch zur Entstehung der ungünstigen Züge und falschen Merkmale des Diderotbildes mehr beigetragen als die vielgelesenen „Bekenntnisse“ Rousseaus. Wie Rousseau dem Führer der Enzyklopädisten geschadet hat, indem er ihn der „Unaufrichtigkeit“, der „Doppelzüngigkeit“ und anderer „Charakterfehler“ bezichtigte, und wie sein ungerechtes Urteil noch in der Gegenwart nachwirkt, geht zum Beispiel aus Lion Feuchtwangers Roman „Narrenweisheit“ hervor; denn in diesem so glänzend geschriebenen wie tief konzipierten historischen Roman, der um eine wirkungsvolle und doch geschichtlich richtige Darstellung der revolutionären Ideen Rousseaus und ihrer Realisierung in der jakobinischen Phase der Französischen Revolution bemüht ist, erscheint der Charakter Diderots, weil zu sehr aus der

Perspektive Rousseaus gesehen und nur beiläufig geschildert, in einer gewissen Verzerrung, ähnlich wie in den „Bekanntnissen“, deren geringer Wahrheitsgehalt heute wissenschaftlich erwiesen ist. Hier sei nur vorläufig auf die zweifelhafte Glaubwürdigkeit der meisten Aussagen über Diderot in der Autobiographie Rousseaus hingewiesen. Die Frage, inwiefern der „Verrat“, den dieser beging, als er den ehemaligen Freund und den Führer der philosophischen Partei auf fanatische Weise öffentlich angriff, und die allzu polemische Erwiderung, zu der der Angegriffene sich hinreißen ließ, als er den wahren Sachverhalt in einigen Abschnitten seiner Abhandlung über Senecas Leben und Schriften aufzudecken versuchte; Anlaß zur Entstellung des Diderotbildes in bürgerlichen Literaturgeschichten gegeben haben, kann exakt nur im Zusammenhang mit der Kommentierung der Diderottexte die notwendige wissenschaftliche Untersuchung erfahren.

In der nachrevolutionären Periode des französischen Bürgertums haben nicht nur fanatische Gegner Diderots, sondern auch engstirnige Köpfe unter seinen Anhängern den philosophischen Ideengehalt seiner Werke teilweise durch eine einseitige Auffassung und dogmatische Auslegung entstellt. Im Interesse des antirevolutionär gewordenen Teils der Bourgeoisie, der eben deshalb auf die Religion zurückgriff, hat vor allem Frédéric Laharpe, ein Renegat der Französischen Revolution, in seinen „Vorlesungen über Literatur“ (1799–1805) sozusagen das Signal für die Kampagne gegen Diderot gegeben. Was das politische Motiv dieser Kampagne betrifft, so enthüllt es Rosenkranz in seinem Vorbericht zu „Diderots Leben und Werke“, wo er im Hinblick auf Laharpe kurz, aber treffend sagt: „Er hatte sich anfänglich der revolutionären Strömung überlassen; als er aber einmal ins Gefängnis geworfen wurde, schlug er in demselben um und bekämpfte nun, offenbarungsgläubig geworden, die skeptische Philosophie. Noch 1795 hatte er Diderot im ‚Mercure de France‘ gegen Rousseaus Verdächtigungen verteidigt, nunmehr aber griff er ihn als Materialisten, Atheisten und Sittenverderber an... Das mißgünstige Urteil Laharpes über Diderot ist aber mit all seinen Unrichtigkeiten und Verfälschungen nicht nur in die meisten französischen, sondern auch englischen und deutschen Literaturgeschichten und Geschichten der Philosophie übergegangen.“¹

Mit welcher Einmütigkeit die ganze französische Bourgeoisie sich dem atheistischen Materialismus widersetzte, als sie Aussicht hatte, an die Macht zu kommen, beweist der Nachruf, den Henri Meister, einst der Verbündete Diderots, ungefähr um dieselbe Zeit verfaßt hat. In seiner Eloge „An die Manen Diderots“ hebt er zwar allgemein die unsterblichen Verdienste des Mannes hervor, dem „man zum Ruhme des menschlichen Geistes ein treues Andenken bewahren muß“, und vergleicht seine Seele mit der Natur, so wie er sie gesehen: „gehaltvoll, fruchtbar, unerschöpflich reich an allen möglichen Keimen, sanft und wild, einfach und großartig, gut und erhaben, aber ohne irgendein beherrschendes Prinzip, ohne Herr und Gott“². Doch er kann es sich nicht versagen, beiläufig zu bemerken, „es wäre zum Ruhme Diderots, vielleicht sogar zur Ehre seines Jahrhunderts sehr wünschenswert

¹ K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, S. XVII.

² Henri Meister, Aux Manes de Diderot, enthalten im ersten Band der von Assézat besorgten Gesamtausgabe, S. XVIII.

gewesen, daß er kein Atheist oder doch wenigstens ein weniger eifriger Atheist gewesen wäre“³. Ja, der Nachruf bekommt am Ende etwas Spitzfindiges und einen falschen Ton, da Meister glaubt, er müsse den Materialismus Diderots abschwächen, und deshalb feststellt, daß „er nichtsdestoweniger der entschiedenste Idealist in seiner Empfindungs- und Lebensweise war“⁴.

Beinahe ebenso nachteilig für Diderots Andenken erscheint andererseits, in der engen Perspektive der unkritischen Freunde und undialektisch denkenden Verteidiger seiner Philosophie, die metaphysische Auffassung und dogmatisch-materialistische Auslegung seiner Ideen. Sie geht auf Jacques Naigeon und die erste, von diesem besorgte und kurz kommentierte Gesamtausgabe zurück: die „Werke von Denis Diderot, herausgegeben auf Grund der Manuskripte des Autors“. So groß die Bemühung Naigeons um die möglichst vollständige Überlieferung des geistigen Erbes Diderots und dessen Verteidigung gegen Laharpe und Konsorten war — eine Bemühung, die noch heute Anerkennung verdient, weil die von ihm im Jahre 1798 abgeschlossene Gesamtausgabe die Grundlage für jede künftige wissenschaftliche Diderotforschung schuf —, so bot sie den feindlichen, auf die Herabsetzung des Dideroterbes bedachten und an seiner Zerstörung arbeitenden Ideologen doch insofern einige Angriffspunkte, als der Herausgeber die Bedeutung des Aufklärungswerkes Diderots fast ausschließlich in dem atheistischen Gehalt gesehen und deshalb einige willkürliche Änderungen an Texten der Enzyklopädie vorgenommen hatte. Zuerst nützte Laharpe diese Schwäche Naigeons aus, indem er ihn öffentlich für den „Affe Diderots“ erklärte und ihm seine sinnentstellende atheistische Interpretierungsweise vorwarf; später griff vor allem der Literaturprofessor Génin den von Laharpe und anderen Reaktionären erhobenen Vorwurf auf und wies Naigeon tatsächlich einige „Fälschungen“, wenn auch unerhebliche, nach. Génin geht im Vorwort seiner zweibändigen Ausgabe der „Ausgewählten Werke Diderots“, in der er sich übrigens zahlreiche sinnentstellende Kürzungen der Originaltexte erlaubt hat, sehr ausführlich auf das „schädliche atheistische Bekenntnis“ Naigeons ein. Er bezichtigt ihn indirekt der Lüge, indem er unter anderem zeigt, wie Diderot in seinem für die Enzyklopädie bestimmten Artikel über die Malabaren die Bemerkung angebracht hat, daß man überall, wo man unsinnige Dinge von der Gottheit erzähle, nicht sagen werde, Gott sei nicht so, sondern es gebe keinen Gott, und wie Naigeon, der „fanatische Atheist“, später diese vorsichtige Formulierung durch den kategorischen Zusatz ergänzt hat: „und dann wird man die Wahrheit sagen.“⁵ Der bürgerliche Literaturprofessor spielt geschickt Laharpe gegen Naigeon aus, wirft jedem der beiden Fanatismus vor und kommt zu der merkwürdigen Feststellung: „Seht, sagt Laharpe, was für ein Ungeheuer dieser Diderot war; er war Atheist! — Bewundert, ruft Naigeon, bewundert meinen Diderot; er war Atheist! — Beide haben in entgegengesetztem Sinne gelogen, und infolge eines sonderbaren Zufalls haben beide dieselbe Lüge gewählt. Aber diejenige Laharpes läßt sich leicht widerlegen,

³ Ebenda, S. XVIII.

⁴ Ebenda, S. XIX.

⁵ M. F. Génin, Oeuvres Choiesies de Diderot, Paris 1847, Band I, S. LXXVII.

während diejenige Naigeons ernstere und dauerhaftere Folgen hat.“⁶ In der ganzen Kritik liegt eine reaktionäre Methode. Auf solche Weise, indem man Naigeon als „blinden Atheisten“ und bewußten Wahrheitsfälscher hinstellt, kann man schließlich auch den atheistischen Materialismus Diderots abstreiten.

Aufrichtiger und gerechter ist Rosenkranz' Auseinandersetzung mit Naigeon. Er zollt ihm den Dank, den er wegen der ersten Gesamtausgabe der Diderotschen Schriften verdient, und sieht in seinen „Historischen und philosophischen Memoiren über das Leben und die Werke Diderots“ den lobenswerten Versuch, „Diderot als Menschen und Schriftsteller in seiner Totalität darzustellen“; aber er kritisiert gleichzeitig Naigeons „fanatische Beschränktheit“, das dogmatische Bestreben, „durch Einleitungen und Anmerkungen den Atheismus Diderots hervorzuheben“, und gelangt zu dem im wesentlichen zutreffenden Endurteil: „Seine Tendenz, in dem Philosophen Diderot vor allem den Atheisten bewundern zu lassen, hat seine ganze Schilderung verödet, hat ihn die ästhetische Seite Diderots nicht nach Gerechtigkeit würdigen lassen und hat ihn verführt, die anfängliche Entwicklung Diderots mit fiktiven Hypothesen auszumalen.“⁷

Im Gegensatz zu den zwei konträren und tendenziösen, also nicht wahrhaft wissenschaftlichen Richtungen der Diderotforschung, die sich in Frankreich während der nachrevolutionären Periode der Bourgeoisie entwickelt haben, der unbedingt reaktionären Richtung, deren Begründer Laharpe war, und der in gewisser Hinsicht progressiven, aber dogmatisch bornierten, die Naigeon wies, ist in Deutschland eine andere, besonders für die Erschließung des ästhetischen Teils des Dideroterbes recht wichtige Richtung von den größten Vertretern unserer klassischen Literatur und Philosophie — Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Hegel — ausgegangen. Der Grund, warum unsere Klassiker in der Lage waren, die Diderotforschung in mehr als einer Hinsicht schöpferischer zu gestalten als die Ideologen der nachrevolutionären französischen Bourgeoisie, ist vor allem darin zu erblicken, daß sie als Söhne des ökonomisch schwach entwickelten, zwar im Aufstieg begriffenen, aber von der Eroberung der politischen Macht noch weit entfernten deutschen Bürgertums gerade den ästhetischen Lehren und sozialkritischen Ansichten Diderots ein tiefes Verständnis entgegenbrachten. Außerdem zeigten sie, da sich in der klassischen deutschen Philosophie die Dialektik schnell entwickelte, mehr Verständnis für gewisse dialektische Momente der Weltanschauung Diderots als die Nachfolger der französischen mechanischen Materialisten. Alle schätzten in ihm den allseitigen bürgerlich-humanistischen Aufklärer und fühlten sich mit ihm wesensverwandt, besonders in Fragen der Kunstanschauung. Goethe gab dieser allgemeinen Begeisterung, die vornehmlich dem großen Gedankenflug Diderots galt, den sinngemäßen Ausdruck in dem Urteil, daß er „in alledem, weshalb ihn die Franzosen tadeln, ein wahrer Deutscher ist“⁸. Obgleich diese Auffassung nicht ganz richtig scheint, da sie den nationalen Charakter Diderots, der durch ein Merkmal jeder Nation, ihre psychische Eigenart, bestimmt ist, außer acht

⁶ Ebenda, S. LXXXIV.

⁷ Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, Band I, S. X.

⁸ Goethe, Dichtung und Wahrheit, G. W., Band XXIV, S. 49.

läßt, entspricht sie vollkommen der besonderen Wertschätzung Diderots durch die deutschen Klassiker.

Für die große politische Bedeutung, welche die Enzyklopädie für die ideologische Vorbereitung der bürgerlichen Revolution in Frankreich hatte, hat zuerst nur Lessing ein tieferes Verständnis gezeigt. In seiner Vorrede zum „Theater des Herrn Diderot“ kennzeichnet er ihn als „einen der vornehmsten Verfasser der berufenen Enzyklopädie“. Die anderen deutschen Klassiker hingegen bekunden ihr gegenüber eine merkwürdige Geringschätzung, die in bezug auf die Oberflächlichkeit vieler in ihr enthaltenen Artikel berechtigt, aber im Hinblick auf den politischen Grundcharakter dieser großen „Angriffsmaschine“ der französischen Aufklärer nicht im mindesten angebracht ist. Gesellschaftlich ist diese Geringschätzung in der gedrückten Lage des deutschen Bürgertums unter dem Duodezdespotismus begründet, der jede große und zielbewußte politische Aktivität dieses als Klasse noch nicht organisierten Bürgertums ausschließt. Die extreme Mißachtung der Enzyklopädisten, eine vor allem unter manchen Brauseköpfen des deutschen Sturm und Drang weitverbreitete Erscheinung, ist von J. G. Hamann ausgegangen. Er preist in einem Brief an Kant überschwenglich den Wert der Selbsterkenntnis, das „Eindringen in die Fibern des Gehirns und des Herzens“, und erklärt seinem Lehrer, es sei „Eitelkeit und Fluch dagegen, einen Teil der Enzyklopädie durchzublättern“. Auf der Suche nach einem interessanten Artikel in dem Hauptwerk der französischen Aufklärung, den er im Auftrage Kants übersetzen sollte, hat er angeblich nur einen einzigen gefunden, nämlich den vom „Scharwerk und den Gehorchsarbeitern“. Er drückt Diderot wohl seine Anerkennung für das Mitleid aus, das er in diesem Artikel den ausgebeuteten Tagelöhnern des Maurerhandwerks bezeuge; aber er verschmäht dennoch die Übersetzung mit den spöttischen Worten, daß er weder Lust habe, ein Gehorchsarbeiter zu werden, noch ein Amt von der Art auf der Welt verwalte, wo er von der Laune derjenigen, die unter ihm seien, abhängen dürfte⁹. Die Überschätzung der deutschen Geisteswissenschaften und des Musischen, wozu die meisten „Originalgenies“ der Sturm-und-Drang-Periode neigen, äußert sich in einem anderen Brief Hamanns an Kant noch deutlicher, als er die Natur eine „Äquation einer unbekannten Größe“ nennt, um den materialistischen Naturforschern die Unzulänglichkeit ihrer Arbeit zu bedeuten, und dann genialisch, mit der ihm eigenen Überheblichkeit, verkündet: „Wir schreiben für eine Nation wie die französischen Enzyklopädisten, aber für ein Volk, das Maler und Dichter fordert.“¹⁰

Der junge Herder tritt in seinem Reisejournal von 1769 eine ähnliche, aber vernünftiger begründete Anschauung. Sie geht von dem Grundsatz aus, daß alle Aufklärung nie Zweck, sondern immer Mittel sein müsse, und führt zu dem Urteil: „Jetzt macht man schon Enzyklopädien: ein D'Alembert und Diderot selbst lassen sich dazu herunter, und eben dieses Buch, was den Franzosen ihr Triumph ist, ist für mich das erste Zeichen zu ihrem Verfall. Sie haben nichts zu schreiben und machen also Abbregés, Diction-

⁹ Hamanns Brief an Kant vom 27. Juli 1759.

¹⁰ Hamanns Brief an Kant vom Dezember 1759.

naires, Histoires, Vocabulaires, Esprits, Enzyklopädien usw. Die Originalwerke fallen weg.“¹¹ Herders Kritik an dem platten Rationalismus vieler Enzyklopädisten ist berechtigt, insofern er vor der Gefahr einer Verflachung alles wissenschaftlichen Forschens warnt; aber er scheint beim Aufbegehren gegen das bürgerliche Nützlichkeitsprinzip zwei Dinge zu übersehen oder zu verkennen: den politischen Wert, den die große französische Enzyklopädie als getarnte Angriffswaffe im Kampf gegen den Feudalabsolutismus hat, und die wahre Absicht Diderots bei der Planung des „Wörterbuches der Wissenschaften, Künste und Gewerbe“ — eine Absicht, die dieser in Widerspruch zu den Kompilatoren der konventionellen akademischen Wörterbücher in der Erklärung festgelegt hat: „Wenn ein vernunftmäßiges Wörterbuch der Wissenschaften und Künste nur eine methodische Zusammenstellung ihrer Anfangsgründe wäre, so würde ich fragen, wessen Aufgabe es ist, gute Anfangsgründe zu sammeln: ob die grundlegende Darstellung der Grundprinzipien einer Wissenschaft oder einer Kunst das Probestück eines Schülers oder das Meisterwerk eines Meisters sei.“¹² Daß die Herausgeber der Enzyklopädie gegen das „Halbwissen“ waren, das sich dennoch in zahlreiche Stücke derselben einschlich, weil intelligente Köpfe, wahrhaft befähigte Spezialisten für zahlreiche Teilgebiete fehlten, und daß sie nichts so sehr fürchteten wie das Eindringen der oberflächlichen, unwissenschaftlichen und scharlatanhaften Klugrednerei in ihr allgemeinverständliches Bildungslexikon, bestätigt die ausführliche, im ersten Band der Enzyklopädie enthaltene Abhandlung über die „Akademien“. Da wird unter anderem darauf hingewiesen, daß das sogenannte „philosophische Jahrhundert“ vielmehr das Jahrhundert des „Halbwissens“ sei, weil die geschwätzigen Journale und die flachen Wörterbücher aller Art die Menschen von ernstesten Studien ablenkten, anstatt sie zu solchen hinzuführen.

Da Herder in der ersten Phase seines ideologischen Entwicklungsprozesses vom Unternehmen der Enzyklopädisten so wenig gehalten hat, daß er auch den technischen Teil des riesigen Wörterbuches, den zweifellos fortschrittlichsten Teil, keines Wortes würdigte, so ist die Abneigung des jungen Goethe und seiner Straßburger Freunde gegen die Enzyklopädie sehr verständlich. Welche Mischung von Anerkennung und zugleich Widerwillen spricht aus Goethes Bemerkung: „Wenn wir von den Enzyklopädisten reden hörten oder einen Band ihres ungeheuren Werkes aufschlugen, so war es uns zu Mute, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren und Rasseln, vor allem Aug' und Sinne verwirrenden Mechanismus, vor lauter Unbegreiflichkeit einer auf das mannigfaltigste ineinandergreifenden Anstalt, in Betrachtung dessen, was alles dazu gehört, um ein Stück Tuch zu fertigen, sich den eignen Rock selbst verleidet fühlt, den man auf dem Leibe trägt.“¹³ Dieses witzige, von feiner Selbstironie durchtränkte Urteil ist vielsagend, weil es beweist, daß der „Schauder“, den die meisten Vertreter des Sturm und Drang vor den Enzyklopädisten empfanden, unter anderem mit der Rückständigkeit der ökonomischen Verhältnisse in den deutschen Klein-

¹¹ Herder, *Journal meiner Reise im Jahre 1769*, S. W., Band IV, S. 412.

¹² Diderot, *Artikel Enzyklopädie*, G. W., Band XIV, S. 416.

¹³ Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, G. W., Band XXIV, S. 49.

staaten zusammenhängt. Das hindert sie an der Erkenntnis der fortschrittlichen Seite des neuen Manufakturwesens und erklärt, warum sie in ökonomischer Hinsicht mehr mit den kleinbürgerlichen Reformideen Rousseaus als mit Diderots Ansichten über die Wichtigkeit der industriellen Entwicklung sympathisieren. Daß Hamann, Herder und Goethe in ihrer Jugendzeit vor allem die Nüchternheit der Enzyklopädie und deren technischen Gehalt so geringschätzig beurteilen und nicht den Eklektizismus ihres philosophischen Gehaltes, ihre Hauptschwäche, aufdecken und rügen, ist bezeichnend für die Zurückgebliebenheit des deutschen Bürgertums im Vergleich zur französischen Bourgeoisie jener Zeit.

Um so mehr zeichnen sich die Ansichten, die Lessing über die politische Bedeutung des Werkes Diderots für die Aufklärung der deutschen Bürger und ihren wünschenswerten Emanzipationskampf hat, durch Scharfblick und klare Urteilskraft aus. Er hat als erster dem deutschen Volk wichtige Schriften des französischen bürgerlichen Aufklärers vermittelt: er ist der eigentliche Initiator der deutschen Diderotforschung. Mit welcher Parteilichkeit macht Lessing schon in einer im Jahre 1751 geschriebenen Rezension zu Diderots „Brief über die Taubstummen“ auf das politische Aufklärertum seines Klassengenossen aufmerksam, indem er sagt, der Verfasser dieser Schrift sei „keiner von den Weltweisen, welche sich mehr Mühe geben, Wolken zu machen, als sie zu zerstreuen“. Wie kämpferisch ist die Lehre, die er aus dieser feinen Anspielung dann im Hinblick auf die deutschen Bürger zieht: „Gesetzt auch, ein solcher Weltweiser wagt es, Meinungen zu bestreiten, die wir geheiligt haben. Der Schade ist klein. Seine Träume oder Wahrheiten, wie man sie nennen will, werden der Gesellschaft ebenso wenig Schaden tun, als vielen Schaden ihr diejenigen tun, welche die Denkungsart aller Menschen unter das Joch der ihrigen bringen wollen.“¹⁴ Mit derselben Sympathie begrüßt er in einigen seiner „Literaturbriefe“ Diderot als Verbündeten im Kampf gegen den französischen Salonklassizismus, der in den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts die deutschen Hoftheater ebenso beherrscht wie die französischen, und stellt in diesem Zusammenhang fest, Diderot sei „der neueste und unter den neueren unstreitig der beste französische Kunstrichter“¹⁵. Zur Unterstützung seiner These, daß die Deutschen kein Theater, keine Schauspieler, keine Zuhörer oder, genauer gesagt, kein großes und würdiges, allgemein anziehendes Nationaltheater haben, führt er eine Bemerkung an, die Diderot gemacht hat, um die undemokratische Exklusivität der nur den Adligen und Höflingen offenstehenden Bühnen in Paris zu tadeln: „Eigentlich gibt es gar keine öffentlichen Schauspiele mehr.“¹⁶ Eine von Diderot ausgedachte und erzählte Episode, die kleine Geschichte von der Bäuerin, deren Klage um ihren toten, von einem der Schwäger erschlagenen Mann lehrt, warum Menschen aus dem Volk, Vertreter der unteren Klassen, mit ihren Leidenschaften und Rührungen es verdienen, auf der Bühne eingeführt zu werden, dient Lessing zum Beweis der Richtigkeit seiner Theorie über das bürgerliche Trauerspiel, wonach der Schmerz einer einfachen Person des dritten Standes „höchst pathetisch“ ist,

¹⁴ Lessing, Das Neueste aus dem Reiche des Witzes, Juni 1751.

¹⁵ Lessings 103. Literaturbrief, Mai 1760.

¹⁶ Lessings 81. Literaturbrief, Februar 1760.

ja ebenso ergreifend wie der einer „vornehmen, wohlerzogenen, verständigen und auch sonst witzigen Person“¹⁷. So begegnen sich die ästhetischen Ideen der beiden Aufklärer, trotz der Verschiedenheit ihrer Nationalität, in dem gemeinsamen politischen Wunsch nach einer Demokratisierung des Theaters im bürgerlichen Sinne. In voller Klarheit tritt die klassenmäßige Gemeinsamkeit ihrer Bestrebungen in Lessings Vorrede zu den von ihm übersetzten Schauspielen Diderots und dessen Abhandlung über die „Dramatische Dichtkunst“ zutage. Er ehrt in Diderot den neuen, bahnbrechenden Ästhetiker durch das Lob, es habe sich „nach dem Aristoteles kein philosophischerer Geist mit dem Theater abgegeben“, und er drückt seine freudige Zustimmung zur antiklassizistischen Richtung des französischen Kunstkritikers aus, der kundmacht, daß auch in Frankreich „die Dichter und Schauspieler noch weit von der Natur und Wahrheit entfernt sind, daß beider ihrer Talente guten Teils auf kleine Anständigkeiten, auf handwerksmäßigen Zwang, auf kalte Etikette hinauslaufen etc.“¹⁸. Was er von der Propagierung der bürgerlichen Ästhetik Diderots, der auf die Ablösung des epigonenhaften höfischen Dramas durch das nationale Drama mit bürgerlichem Ideengehalt dringt, für Deutschland erhofft, spricht er in der großen Schlußfolgerung aus: „Es wird also darauf ankommen, ob der Mann, dem nichts angelegener ist, als das Genie in seine alten Rechte wieder einzusetzen, aus welchen es die mißverständene Kunst verdrängt; ob der Mann, der es zugestehet, daß das Theater weit stärkerer Eindrücke fähig ist, als man von den berühmten Meisterstücken eines Corneille und Racine rühmen kann: ob dieser Mann bei uns mehr Gehör findet, als er bei seinen Landsleuten gefunden hat.“¹⁸

In der Tat haben die „ernsthaften Komödien“ Diderots — „Der Natürliche Sohn“ und „Der Hausvater“ — und noch mehr seine in der theoretischen Abhandlung über die „Dramatische Dichtkunst“ entwickelten ästhetischen Anschauungen einen starken Eindruck auf die am weitesten vorgeschrittenen Ideologen des deutschen Bürgertums gemacht und sie in ihrem Kampf um das nationale und bürgerlich-demokratische Drama bestärkt. Dies war um so mehr der Fall, als neben Lessing auch Herder die bürgerliche Ästhetik Diderots, nachdem er während seines Pariser Aufenthaltes im Jahre 1769 engere Beziehungen zu diesem gewonnen hatte, in den Kreisen des Sturm und Drang propagierte und sie zugleich kritisch interpretierte. Der Sprachforscher Herder fühlte sich Diderot zunächst in der Frage verbunden, wie die verachtete Volkssprache wieder in ihre Rechte eingesetzt werden könne, und schätzte an dem Verfasser des „Briefes über die Taubstummen“ den heftigen Gegner des akademischen und klassizistischen Stils, der „toten Büchersprache“. In seinem Aufsatz „Von den Lebensaltern einer Sprache“ beruft er sich auf seinen französischen Gesinnungsgenossen, indem er an dessen Ausführungen über die Verarmung und Vertrocknung der französischen Nationalsprache erinnert: „Diderot klagt, daß ihr die Grammatiker der mittleren Zeiten, die ihre Sprachkunst gebildet, Fesseln angelegt, unter denen sie auch wirklich noch jetzt seufzet. Wegen dieses einförmigen Ganges

¹⁷ Lessings 81. Literaturbrief.

¹⁸ Lessing, Vorrede zur ersten Auflage des Theaters des Herrn Diderot, Berlin 1760.

mag es vielleicht sein, daß man sie eine Sprache der Vernunft nennt, daß sie eine so schöne Büchersprache zum Lesen ist. Aber für das poetische Genie ist diese Sprache der Vernunft ein Fluch.“¹⁹ Doch bald darauf, nachdem er den „Natürlichen Sohn“ und den „Hausvater“ in Lessings Übersetzung noch einmal gelesen und die Theorie des „Ständedramas“ gründlich geprüft hat, zeigt Herder eine gewisse Enttäuschung über die Ästhetik Diderots. Obwohl er ihn noch den „Terenz unseres Jahrhunderts“ nennt und seine Auflehnung gegen den Salonklassizismus, gegen die „verkleideten Worthelden“ und „galanten Liebesromane, Heldenmasken, artigen Munterkeiten“ usw. befürwortet, findet er doch, daß „dieser vortreffliche Reformator der französischen Bühne auch seine Abwege habe, daß er zu sehr Reformator, zu sehr Erfinder neuer Gattungen sein wolle“. Seine tiefe Kritik an den moralisierenden Dramen Diderots, den „ernsthaften, menschlichen, häuslichen, philosophischen Sittenstücken“, führt zu der Erkenntnis, Diderot sei „überhaupt in seiner Kenntnis des Herzens, in seiner Schilderung der Charaktere und Leidenschaften, in Erfindung und Behandlung seiner Sujets, in Beurteilung und Verbesserung der Bühne — in allem überhaupt mehr Philosoph als Dichter, mehr ein Mann von Scharfsinn und Verstand, mehr ein fühlbares Menschenherz als ein poetisch flammender Geist“. Es könnte für einen Augenblick so scheinen, als ob Herder, ähnlich wie Hamann, der „Magus“ des deutschen Sturm und Drang, in den Fehler einer einseitigen Überschätzung des poetischen Genies und einer Mißachtung der politischen Vernunft ver falle, wenn er auf Diderots These, daß man eigentlich nicht mehr die Charaktere, sondern die Stände aufs Theater bringen müsse, ungestüm erwidert: „Gewiß viel gefolgert — fast so viel, als daß man, eigentlich zu reden, nicht mehr natürliche, sondern politische Menschen, nicht mehr Menschen, sondern Affen auf die Bühne bringen muß.“ Aber gerade dieser Ausbruch, dieser heftige Protest gegen das bürgerlich-sentimentale Genre Diderots, ein „moralisches Theater, das nicht mehr Theater“ ist, läßt sich auf Herders konsequenten Demokratismus zurückführen. Daher erkennt er klarer als Lessing, daß in dem moralisierenden Ständedrama die „sozialen Affekte“ oder die Klassengegensätze unter dem Schleier der bürgerlichen Rührung und allversöhnenden Vernunft verschwinden, was dem Wesen des Dramas widerspricht und es konfliktlos und didaktisch zu machen droht. Außerdem will er auf der Bühne nicht Schablonen, „abstrakte Bilder der Gattung“, sehen, sondern „Individuen einer Gattung“ oder, wie wir heute sagen, typische Charaktere. Ausgezeichnet formuliert er seine wahrhaft realistische Auffassung in der Antithese: „Was Diderot sich entgegensetzt, ist kein Gegensatz. Stand, Pflichten, Vorteile, Unbequemlichkeiten desselben sind eben die zusammen verbundenen Umstände, in denen sich der Charakter äußert. Sie sind die Situation zum Geist der Handlung und der Körper zur Seele.“²⁰

Diese tiefeschürfende Kritik, in der Herder die schwache Seite der Diderotschen Theorie des Ständedramas aufgedeckt hat, und die gleichzeitig ausgesprochene Hoffnung, daß Lessing etwas darüber in seiner Dramaturgie

¹⁹ Herder, S. W., Band I, S. 194.

²⁰ Herder, Über Thomas Abbts Schriften, zweites Stück, 1768, S. W., Band II, S. 315 f.

sagen werde, haben zur Vertiefung der Diskussion um die bürgerliche Ästhetik Diderots beigetragen und zur kritischen Überwindung seines Sentimentalismus geführt. Vorher hatte Lessing im vierzehnten Stück der „Hamburgischen Dramaturgie“, als er den Mißerfolg seiner „Sarah Sampson“ in Frankreich sowie die Erfolglosigkeit der Diderotschen Ästhetik zu erklären versuchte, irrtümlicherweise den Hauptgrund noch in vermeintlichen Fehlern der französischen Nation, in ihrer „Eitelkeit“, ihrer „Verliebtheit in Titel und andere äußerliche Vorzüge“, gefunden. Im achtundvierzigsten Stück seiner Theaterzeitschrift hat er sich aufs neue mit den Ansichten des „besten französischen Kunstrichters“ im wesentlichen einverstanden erklärt. Doch im sechsundachtzigsten Stück schränkt er seine Bewunderung des Diderotschen Theaters durch kritische Bemerkungen ein. Er gibt jetzt zu, daß Diderot sich im „Natürlichen Sohn“ manche Blöße gegeben habe, und nennt die Schwächen dieser ernsthaften Komödie: „zu viel Einförmigkeit in den Charakteren, das Romantische in diesen Charakteren selbst, ein steifer kostbarer Dialog, ein pedantisches Geklingele von neumodisch philosophischen Sentenzen.“ Außerdem deutet er in seiner Rezension des „Hausvaters“ die „Klippe“ an, der sich Diderot bei der Realisierung seiner Theorie des Ständedramas näherte — die „Klippe des vollkommenen Charakters“. Auf ähnliche Weise wie Herder, nur vorsichtiger, drückt er seine Besorgnis vor einer Schablonisierung der Personen im flachen Tendenzdrama, wozu Diderots Theorie führen könnte, schließlich in dem Urteil aus: „Die Personen seiner Stände würden nie etwas anderes tun, als was sie nach Pflicht und Gewissen tun müßten; sie würden handeln, völlig wie es im Buche steht. Erwarten wir das in der Komödie? Können dergleichen Vorstellungen anziehend genug werden? Wird der Nutzen, den wir davon hoffen dürfen, groß genug sein, daß es sich der Mühe verlohnt, eine neue Gattung dafür festzusetzen und für diese eine eigene Dichtkunst zu schreiben?“²¹

So ist Lessings und Herders tiefe und gerechte Auseinandersetzung mit der Diderotschen Ästhetik das Musterbeispiel einer strengen, aber schöpferischen Kritik, worin diese unsere Klassiker sich auszeichnen, worin sie Vorbilder für immer sein können. Wenn Lessing in der dichterischen Praxis auch einen anderen, weniger sentimental und realistischeren Weg eingeschlagen hat, als ihm Diderot gewiesen, so hat er ihm doch stets eine tiefe Dankbarkeit bewahrt. Davon zeugen die berühmten Worte, die er wenige Monate vor seinem Tode dem großen Anreger und bedeutendsten Bildner seines Geschmackes gewidmet hat: „Es mag mit diesem auch beschaffen sein, wie es will, so bin ich mir doch zu wohl bewußt, daß er ohne Diderots Muster und Lehren eine ganz andere Richtung würde bekommen haben. Vielleicht eine eigenere, aber doch schwerlich eine, mit der am Ende mein Geschmack zufriedener gewesen wäre.“²² Und wie unsere Klassiker, im regen Austausch ihrer Gedanken über die Vorzüge und die Mängel der Ästhetik Diderots, sich nach und nach eine eigene und bessere Anschauung über die Grundlagen des bürgerlich-demokratischen Dramas gebildet haben, er-

²¹ Lessing, Hamburgische Dramaturgie, 86. Stück.

²² Lessing, Vorrede zur zweiten Auflage des Theaters des Herrn Diderot, Berlin 1781.

hellt aus einer abschließenden Bemerkung Herders zur Theorie des Ständedramas. Er knüpft hierbei an Lessings letzte Lobrede auf Diderot an und erklärt: „Natürlich können Stände ohne bestimmte Charaktere auf dem Theater keine Wirkung tun; aber bilden sich die Charaktere der Menschen nicht in und nach Ständen? Und welcher Stand hätte auf den Charakter mehr Einfluß als der Stand eines Prinzen?“²³ Mit diesem Hinweis auf das Vorbild eines fein individualisierten Charakters, das Lessing bei der Konzeption seiner „Emilia Galotti“ in der Gestalt des Prinzen geschaffen, zeigt Herder den deutschen Dichtern, wie der von Diderot angestrebte bürgerliche Realismus aufs beste in der Kunst zu erreichen ist.

Auch aus den philosophischen Schriften Diderots hat sich Herder manche Elemente für seine Weltanschauung angeeignet, allerdings immer kritisch. Auffallend ist insbesondere sein Interesse für den „Brief über die Blinden“, mit dem er sich mehr als einmal auseinandergesetzt hat, seitdem ihn die hier von Diderot glänzend entwickelte Lehre des Sensualismus zu der Frage veranlaßt hatte: „Was folgt hieraus? Sehr viel. Das Gefühl muß also wohl nicht ein so grober Sinn sein, da er eigentlich das Organ aller Empfindung anderer Körper sein soll und also eine so große Welt von feinen, reichen Begriffen unter sich hat.“²⁴ Sicher bedeutete die im Kern materialistische Theorie des französischen Sensualismus, wie sie Diderot bei der Weiterentwicklung des Lockeschen Empirismus ausgearbeitet hatte, eine gewisse Bestätigung für Herders Überzeugung von der Materialität der Außenwelt. Herder konnte sich indes nie dem französischen Materialismus nähern, dessen mechanische Naturauffassung ihm zuwider war, und verstand deshalb lange Zeit, vor allem in der Bückeburger Krisenperiode seiner Entwicklung, nicht recht, wodurch Diderot sich in seiner Philosophie von den meisten mechanischen Materialisten unterschied. Ob er findet, „der neueste Modeton der neuesten, insonderheit französischen Philosophen sei Zweifel“, und Diderots Namen unter den „Allanzweiflern“ nennt,²⁵ ob er anläßlich einer Polemik gegen den „großen Helvetius“ und dessen grob-materialistische Erkenntnistheorie sarkastisch sagt: „Ausgemachte Lieblingswahrheiten der Rousseaus, Diderots, Buffons, der größten Lichter“²⁶, oder ob er die Hoffnung ausspricht, „daß die Zeit bald kommen werde, da man die blendenden Namen eines Helvetius, Hume, Diderot in Urteilen und Sachen dieser Art auf ihren rechten Wert einschränken werde“²⁷, immer reiht er Diderot unterschiedslos in die Schar der Skeptizisten und Materialisten ein. Erst die Französische Revolution hat Herder die politische Wirksamkeit der materialistisch-skeptizistischen Philosophie völlig klargemacht. So korrigiert er nunmehr sein einst so abfälliges Urteil über Diderots Hauptwerk durch die Erklärung: „Wie wahr! Die französische Enzyklopädie hat selbst durch die Verfolgungen, die sie erlitt, eine Wirkung hervorgebracht, die ihr so leicht keine vollkommenere Enzy-

²³ Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität, S. W., Band XVII, S. 182/83.

²⁴ Herder, Kritische Wälder, S. W., Band IV, S. 49 f.

²⁵ Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, 1774, S. W., Band V, S. 512.

²⁶ Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts, 1774, S. W., Band VII, S. 74.

²⁷ Briefe, das Studium der Theologie betreffend, 1781, S. W., Band X, S. 310.

klopädie wird abgewinnen können und mögen.“²⁸ Später ergänzt er gewissermaßen dieses Lob, indem er Buffon, Diderot und Rousseau als „Triumvirat der Beredsamkeit“ feiert²⁹. Hat er in seiner Rezension zu Diderots Apologie des stoischen Philosophen Seneca noch die berechtigte Kritik ausgesprochen: „Rechtfertige Diderot seinen Seneca, wie er wolle; mein Herz wird ihn nie rechtfertigen; ich höre immer nur, wie ein Sophist einen andern verteidigt“³⁰, so mildert er schließlich das scharfe Urteil doch in der Erkenntnis, daß die Anmerkungen zu Senecas Leben und Schriften „uns in eine Gesellschaft der weltkundigsten Menschen versetzen und, wo sie uns auch nicht ganz überzeugen, doch so ausgezeichnet belehren, daß man das Buch fast mit einer süßeren Hochachtung für den Verteidiger als den Verteidigten aus der Hand legt“³¹. Kurz, es ist die umfassende Humanitätsidee, die den objektiven Idealisten Herder dem metaphysischen Materialisten Diderot, trotz aller philosophischen Divergenzen, letzten Endes so nahe gebracht hat, daß er ihn zu den großen „Weisheits- und Sittenlehrern“ aller europäischen Völker zählte, von denen er sagte: „Nicht nur unter euren Völkern habt ihr Ideen, Grundsätze, Maximen ins Licht gestellt oder in Gang gebracht, sondern indem ihr ihrem Ausdruck zugleich klassische Anmut und Präzision gabet, seid ihr damit Vernunft-, Sprach- und Sittenlehrer der Menschheit auf eine Reihe von Geschlechtern hin geworden. Je mehr eure Denkart die Denkart anderer wird, desto mehr berichtigen, stärken und verfeinern sich gerechte, gütige, edle Menschengedanken.“³²

Als universellster Denker unter unseren Klassikern hat Goethe noch besser als Lessing und Herder die allseitig entwickelte Persönlichkeit Diderots verstanden. Anfangs, so gesteht er in „Dichtung und Wahrheit“, schien ihm und seinen Freunden in Straßburg der Standpunkt des französischen Philosophen zu hoch, sein Gesichtskreis zu weit, als daß sie sich hätten zu ihm stellen und an seine Seite setzen können. Sie begeisterten sich jedoch an den originellen Erzählungen Diderots, besonders an den „Zwei Freunden aus Bourbonne“ oder, wie Goethe sagt, „an den wackeren Wilddieben und Schleichhändlern“. Wie sehr der junge Goethe damals bei der Lektüre der Prosaschriften Diderots und Rousseaus, die Vorbilder für die Straßburger „Naturfreunde“ waren, den revolutionären Charakter ihrer Ideologie empfunden hat, beweist seine Aussage, daß sie ihn und die andern nicht nur von der Kunst zur Natur gedrängt, sondern ihnen auch eine latente gesellschaftliche Umwälzung angezeigt hätten: „eine stille Einleitung zu jenen ungeheuren Weltveränderungen, in welchen alles Bestehende unterzugehen schien“³³. Rational ist die politische Tragweite der Philosophie Diderots allerdings Goethe, ähnlich wie Herder, erst nach der bürgerlichen Revolution der Franzosen klar geworden. Zwar findet sich in der „Kampagne in Frankreich“ ein kurzer Hinweis auf den „heftigen Dialek-

²⁸ Humanitätsbriefe, 1795, S. W., Band XVII, S. 405.

²⁹ Kalligone, 1800, S. W., Band XXII, S. 161.

³⁰ Was und wie haben die Wissenschaften auf die Regierungen gewirkt, 1780, S. W., Band IX, S. 388.

³¹ Herder, Kleine Schriften, 1791–96, S. W., Band XVIII, S. 392.

³² Spruch und Bild insonderheit bei den Morgenländern, S. W., Band XVI, S. 26.

³³ Dichtung und Wahrheit, G. W., Band XXIV, S. 49.

tiker“ Diderot; aber der Vermerk bezieht sich nicht auf den Philosophen, sondern auf den genialen Wortkünstler und widerspruchsvollen Plauderer, der „mit großer Freimütigkeit seine Paradoxen behauptete“³⁴. Daß Goethe während seiner vorklassischen Phase vor allem die künstlerische Originalität Diderots bewundert hat, bestätigt sein Urteil über „Jakob der Fatalist“. Er nennt das aus sozialkritischen Erzählungen und philosophischen Betrachtungen wunderbar zusammengesetzte Werk „eine sehr köstliche und große Mahlzeit, mit großem Verstand für das Maul eines einzigen Abgotts zugericht' und aufgetischt“, und erklärt, er habe sich „an den Platz dieses Bels gesetzt und in sechs ununterbrochenen Stunden alle Gerichte und Einschießel in der Ordnung und nach der Intention dieses köstlichen Koches und Tafeldeckers verschlungen“³⁵. So vortrefflich Goethes Humor hier den bunten und reichen Inhalt und die pikante Form des realistischen Meisterwerks Diderots charakterisiert, so fehlen in dem launigen Urteil doch zwei wichtige Dinge: die Berücksichtigung des philosophischen Ideengehalts, der in der witzigen Widerlegung des Fatalismus oder Spinozismus Jakobs und des Voluntarismus seines Herrn besteht, und die Erkenntnis der demokratischen, wenn nicht revolutionären Tendenz, die der Knecht, der seinen Herrn stets „am Bändel hat“, unverkennbar vertritt.

Mit der rein materialistischen Naturkonzeption Diderots vermochte der Spinozist Goethe sich eigentlich nie zu befreunden, da er in ihr gewissermaßen nur einen „Abklatsch“ des Holbachschen „Systems der Natur“ sah, das seines Erachtens ein „graues und totenhaftes“ Buch war. Mit welcher Schärfe kritisiert er in seiner „Metamorphose der Pflanzen“ vom Standpunkt des Naturdialektikers jene undialektischen Materialisten, die behaupteten, „es hänge nur vom Menschen ab, bequem auf allen Vieren zu gehen, und Bären, wenn sie sich eine Zeitlang aufrecht hielten, könnten zu Menschen werden“, und mit welchem Spott zielt er dann auf den Schluß der „Gespräche mit D'Alembert“ ab, als er sagt: „Der verwegene Diderot wagte gewisse Vorschläge, wie man ziegenfüßige Faune hervorbringen könne, um solche in Livree, zu besonderem Staat und Auszeichnung, den Großen und Reichen auf die Kutsche zu stiften.“³⁶ Hier sei nur darauf hingewiesen, daß dieses polemische Urteil nicht den Kern der Sache trifft, weil es weder auf den naturwissenschaftlichen Inhalt der „Gespräche mit D'Alembert“ noch auf die in ihnen versteckte Gesellschaftskritik eingeht.

Wie Lessing und Herder, so haben Goethe und auch Schiller ihre Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Ästhetik und die Kunstwerke Diderots konzentriert und durch die Übersetzung der vortrefflichsten seiner Erzählungen und die kritische Verarbeitung seiner ästhetischen Ideen das Fundament für die Erforschung des literarischen und kunsttheoretischen Dideroterbes in Deutschland geschaffen. So ist es Schiller zu verdanken, daß die „Weibliche Rache“, eine der wirkungsvollsten Erzählungen aus „Jakob der Fatalist“, in seiner Übersetzung um 1785 im ersten Heft der „Thalia“ veröffentlicht und dann, auf diese Anregung hin, der vollständige Roman in der Myliusschen Übersetzung 1792 zuerst in Deutschland heraus-

³⁴ Kampagne in Frankreich, G. W., Band XXVIII, S. 154.

³⁵ Goethes Brief an Merck vom 7. April 1780.

³⁶ Metamorphose der Pflanzen, 1790, G. W., Band XXXIX, S. 258.

gegeben worden ist, und Goethes Verdienst um die Vermittlung eines wichtigen Teils der Diderotschen Ästhetik besteht in seiner mit Anmerkungen versehenen Übersetzung des „Versuches über die Malerei“. Wie befruchtend hierbei die Freundschaft Goethes und Schillers gewirkt hat, geht aus ihrer Korrespondenz über diese paradoxe kunsttheoretische Schrift Diderots hervor. Goethe findet zunächst, Diderot sei hier, wie in anderen Schriften, ein „seltsamer, genialischer Sophist“, und drückt seine geteilte Meinung über die Kunstanschauung, die im „Versuch über die Malerei“ dargelegt ist, in zwei widersprüchlichen Sätzen aus: „Paradoxe, schiefe und abgeschmackte Behauptungen wechseln mit den luminösesten Ideen ab, die tiefsten Blicke in das Wesen der Kunst, in die höchste Pflicht und eigenste Würde des Künstlers, stehen zwischen trivialen, sentimentalen Anforderungen, so daß man nicht weiß, wo einem der Kopf steht. Das Pariser gesellschaftliche Gewäsch, die falschen, lügenhaften Wendungen verführen ihn oft, wider besser Wissen und Gewissen, und auf einmal drängt seine bessere Natur, sein großer Geist wieder durch und er trifft, Schlag auf Schlag, wieder den rechten Fleck.“³⁷ Eindeutiger, voll aufrichtiger Begeisterung, ist dagegen die Wertung, die Schiller in seiner Antwort an Goethe, der ihm „das wunderliche Werkchen“ zur Prüfung übersandt hat, gibt: „Fast jedes Diktum ist ein Lichtfunken, der die Geheimnisse der Kunst beleuchtet, und seine Bemerkungen sind so sehr aus dem Höchsten und aus dem Innersten der Kunst, daß sie auch alles, was nur damit verwandt ist, beherrschen und ebensowohl Fingerzeige für den Dichter als für den Maler sind.“³⁸ Wenn Goethe darauf erwidert, das Buch spreche fast noch mehr den Dichter an als den bildenden Künstler, ob es gleich auch diesem oft mit gewaltiger Fackel vorleuchte,³⁹ so ist zu spüren, wie sich auf ihn etwas von der Begeisterung Schillers an dem großartigen Gedankenflug Diderots überträgt. Andererseits tritt unter der Nachwirkung der objektiven Kritik Goethes nach und nach eine Korrektur in Schillers enthusiastischem Urteil ein. Ungefähr acht Monate später, nachdem Schiller sich wieder mit dem Aufsatz beschäftigt hat, stellt er fest, daß Diderot das Wahre mit der Empfindung treffe, aber es durch Raisonement manchmal wieder verliere, weil er den erzieherischen Effekt der Kunst in ihrem Inhalt und in einem bestimmten Resultat für den Verstand und die moralische Empfindung suche, und macht dagegen geltend: „Ich glaube, es ist einer von den Vorteilen unserer neueren Philosophie, daß wir eine reine Formel haben, um die subjektive Wirkung des Ästhetischen auszusprechen, ohne seinen Charakter zu zerstören.“⁴⁰ Mit anderen Worten: Schiller opponiert hier, offenbar unter dem Einfluß der subjektiv-idealistischen Ästhetik Kants gegen das im Grunde materialistische, wenn auch allzu simple Kunstprinzip Diderots: die getreue Naturnachahmung. Goethe pflichtet dem Freund bis zu einem gewissen Grade bei, wenn er antwortet, Diderot sei bei einem so hohen Genie, bei so tiefem Gefühl doch nicht auf den Punkt gekommen, zu sehen, daß „die Kultur durch Kunst ihren eigenen Gang gehen muß, daß sie keiner

³⁷ Goethes Brief an J. H. Meyer vom 5. August 1796.

³⁸ Schillers Brief an Goethe vom 12. Dezember 1796.

³⁹ Goethes Brief an Schiller vom Dezember 1796.

⁴⁰ Schillers Brief an Goethe vom August 1797.

anderen subordiniert sein kann, daß sie sich an alle anderen so bequem anschließt“⁴¹. Doch im Kommentar zu seiner Übersetzung des „Versuches über die Malerei“ verteidigt er, von seiner objektiv-idealistischen Position aus, das spezifische Wesen der Kunst und den hohen Ideengehalt, den er als wesentlichsten Bestandteil des wahren Kunstwerkes betrachtet, gegen Diderots Lehre, daß es vor allem darauf ankomme, die Naturwirklichkeit vollkommen nachzuahmen, und bestimmt seine zweifellos überlegene ästhetische Auffassung in den Grundsätzen: „Der Mensch verlange nicht, Gott gleich zu sein, aber er strebe, sich als Mensch zu vollenden. Der Künstler strebe, nicht ein Naturwerk, aber ein vollendetes Kunstwerk hervorzubringen.“⁴²

Die letzte und größte Tat, die Goethe und Schiller gemeinsam im Interesse der Verbreitung der vorzüglichsten Werke Diderots in Deutschland vollbracht haben, ist die Herausgabe seines Dialoges mit dem Neffen Rameaus. Die Anregung zu der Publikation ging von Schiller aus. Nachdem eine Abschrift des nachgelassenen und in der Bibliothek der Eremitage zu Petersburg aufbewahrten Manuskriptes durch die Vermittlung Maximilian Klingers, des im russischen Staatsdienst stehenden deutschen Dichters, in seine Hände gelangt war, interessierte er den Verleger Göschen für die Veröffentlichung und gewann Goethe als Übersetzer für das kleine Meisterwerk. Es mag sonderbar erscheinen, daß Schiller, obgleich er in philosophischen Fragen gewiß nicht mit dem Materialisten Diderot harmonierte, mit solchem Eifer für die Herausgabe von „Rameaus Neffe“ gesorgt hat. Warum er gerade dieses Werk besonders hoch geschätzt hat, geht aus einem seiner letzten, kurz vor seinem Tode geschriebenen Briefe hervor, in dem er sagt: „Es ist ein Gespräch, welches der (fingierte) Neffe des Musikus Rameau mit Diderot führt; dieser Neffe ist das Ideal eines Schmarotzers, aber eines Heroen unter dieser Klasse, und indem er sich schildert, macht er zugleich die Satire der Sozietät und der Welt, in der er lebt und gedeiht. Diderot hat darin auf eine recht leichtfertige Art die Feinde der Enzyklopädisten durchgehechelt, besonders Palissot, und alle guten Schriftsteller seiner Zeit an dem Gesindel der Winkelkritiker gerächt — dabei trägt er über den großen Streit der Musiker zu seiner Zeit seine Herzensmeinung vor und sagt sehr viel Vortreffliches darüber.“⁴³

Für Goethe, der auf Schillers Initiative hin die liebevolle Mühe übernahm, das nachgelassene und in Frankreich völlig unbekannte, noch nicht veröffentlichte Meisterstück der sozialen Satire nicht nur zu übersetzen, sondern es auch mit trefflichen Anmerkungen zu versehen, bedeutete diese Arbeit, wie er wiederholt versicherte, einen schönen Genuß und eine geistige Bereicherung. In seinem Brief an den Komponisten Zelter erwähnt er, wie oft er sich bei der Arbeit an Rameaus Neffen nur wenige Stunden der Unterhaltung mit ihm gewünscht habe, da er die Musik jetzt wohl theoretisch kenne, aber „mehr durch Nachdenken als durch Genuß“⁴⁴. Es ist daraus zu ersehen, wie sehr Diderots gesellschaftskritische und philoso-

⁴¹ Goethes Brief an Schiller vom 12. August 1797.

⁴² Goethes Anmerkungen zu dem Versuch über die Malerei, 1798/99.

⁴³ Schillers Brief an Körner vom 25. August 1805.

⁴⁴ Goethes Brief an Zelter vom 19. Juni 1805.

phische Auseinandersetzung mit der epigonenhaften klassizistischen Musik, die er in seinem Dialog mit dem Neffen Rameaus so kämpferisch und glänzend durchführt, seine Parteinahme für die realistischeren und volkstümlicheren italienischen Opernkomponisten und seine Polemik gegen die konventionellen französischen Librettisten und Komponisten, gegen die Manieriertheit ihrer gekünstelten und gezierten mythologischen Hofopern, die Erkenntnisse Goethes in musiktheoretischen Fragen gefördert haben. Schließlich — im Zusammenhang mit der Umarbeitung seiner Übersetzung, die er nach dem in Paris wiedergefundenen echten Original vorgenommen, und mit einer Würdigung der französischen Erstausgabe — gibt Goethe seiner Anschauung über den Wert der Wiederentdeckung und Veröffentlichung des vielleicht besten Werkes Diderots für die deutsche und die französische Nation den schönsten Ausdruck, indem er höchst befriedigt feststellt, daß das Buch in Frankreich und der französischen Schweiz „schnell und mit Lebhaftigkeit in Kurs gekommen“ ist, und daran die allgemeine Betrachtung anschließt: „Der Wunsch wäre hinzuzufügen, daß die beiden Nationen durch diesen abermaligen Versuch einander möchten genähert, besonders auch der Franzose angeregt werden, die deutsche Sprache zu erlernen; wie denn immer der Erfolg ist, wenn uns eine Übersetzung behagt, daß wir nach dem unmittelbaren Verständnis des Originals streben.“⁴⁵

So haben unsere Klassiker im allgemeinen die Vermittlung der wertvollen humanistischen Werke des Auslandes als eine Quelle der Völkereundschaft und im besonderen die Propagierung des Dideroterbtes als ein zuverlässiges Unterpfand für die kulturelle Verständigung zwischen der deutschen und der französischen Nation betrachtet. Übrigens war Diderot für Goethe wie für Schiller sozusagen ein vertrauter Freund und anregender Gesellschafter bis zum Tode. Das beweist Goethes letztes Ehrengedächtnis für ihn, die ganz vortreffliche, heute wie damals gültige Huldigung: „Diderot ist Diderot, ein einzig Individuum; wer an ihm oder seinen Sachen mäkelte, ist ein Philister und deren sind Legionen. Wissen doch die Menschen weder von Gott, noch von der Natur, noch von ihresgleichen dankbar zu empfangen, was unschätzbar ist.“⁴⁶

Sehr zum Schaden des großen französischen Aufklärers und Materialisten hat in späteren Perioden der bürgerlichen Diderotforschung dieses Mahnwort Goethes ebensowenig Beachtung gefunden wie Hegels Hinweis auf gewisse Ansätze dialektischen Denkens in der Philosophie Diderots. Während in den Werken Kants nirgendwo eine Würdigung des philosophischen Materialismus Diderots zu finden ist — eine Tatsache, die auf den ersten Blick sonderbar scheint, aber bei kurzer Überlegung des ideologischen Entwicklungsprozesses Kants, insbesondere seiner Tendenz zum subjektiven Idealismus, sehr erklärlich ist —, gibt Hegel wichtige Fingerzeige für die wissenschaftliche Erforschung und kritische Wertung der Diderotschen Philosophie, namentlich in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807). In dem Kapitel „Der sich entfremdete Geist, die Bildung und ihr

⁴⁵ Goethes Entwurf zu einem Brief über die Lesarten des Neffen Rameaus, Gesammelte Briefe, Weimar 1889, Band XXXVII, S. 315.

⁴⁶ Goethes Brief an Zelter vom 9. März 1831.

Reich“ stellt er im Gegensatz zu dem alten metaphysischen Dogma von „Gut“ und „Böse“ die dialektische These auf: „Was in dieser Welt erfahren wird, ist, daß weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichthums, noch ihre bestimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewußtsein des Guten und Schlechten, das edelmütige und niederträchtige Bewußtsein Wahrheit haben; sondern alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im andern, und jedes ist das Gegenteil seiner selbst.“⁴⁷ Wird dieser idealistisch-dialektische Lehrsatz nach der Methode von Marx und Engels „vom Kopf auf die Füße gestellt“, so kommt die Wahrheit zum Vorschein, „daß einerseits jeder neue Fortschritt notwendig auftritt als Frevel gegen ein Heiliges, als Rebellion gegen die alten, absterbenden, aber durch die Gewohnheit geheiligten Zustände, und andererseits, daß seit dem Aufkommen der Klassengegensätze es gerade die schlechten Leidenschaften der Menschen sind, Habgier und Herrschsucht, die zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung werden, wovon z. B. die Geschichte des Feudalismus und der Bourgeoisie ein einziger fortlaufender Beweis ist“⁴⁸. In seiner Darstellung der Selbstentwicklung des Geistes auf der philosophischen Stufe oder in der Periode der bürgerlichen Aufklärung drückt Hegel etwas Ähnliches auf idealistische Weise in seiner Idee des „zerrissenen Bewußtseins“ aus. So ist nach seiner Ansicht „das allgemeine Sprechen und zerreißende Urteilen“, wie er im dem obengenannten Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes“ ausführt, „das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser *realen Welt allein wahrhaft* zu tun ist“. Zur Illustrierung seiner Abstraktion, daß der „Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst“ nichts anderes sei „als die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, der allgemeine Betrug seiner selbst und der anderen“, und daß „die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ebendarum die größte Wahrheit“ bedeute, führt er dann aus „Rameaus Neffe“ die „Verrücktheit des Musikers“ an, jene paradoxe Rede, von der Diderot sagt: „Das ist eine Faselei von Weisheit und Tollheit — ein Gemisch von ebensoviel Geschick als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit als gänzlicher Offenheit und Wahrheit.“

Das große Verdienst Hegels bei der Analyse des Gespräches zwischen Diderot und Rameaus Neffe besteht in zwei Momenten: in der Darlegung der Erkenntnis, wie außerordentlich dialektisch der philosophische Gehalt dieses Dialoges ist, und in der Aufdeckung der idealistischen Seite der Weltanschauung des metaphysischen französischen Materialisten, seines Glaubens an die Macht der Vernunft, an die Möglichkeit einer Erziehung der bürgerlichen Gesellschaft zum Guten und Wahren usw. Hegel sieht gemäß seiner Idee, daß die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung sich in der Form des Bösen darstelle, den Fortschritt in der schamlosen Aufrichtigkeit des Neffen Rameaus, in der „Rede der sich selbst klaren Verwirrung“, gegenüber der naiven Moral Diderots, der „Rede jenes einfachen Bewußtseins des Wahren und Guten“. So führt sein abstrakter Gedankengang, der von den

⁴⁷ Hegel, S. W., Band II, S. 400 f.

⁴⁸ Marx/Engels, Ausgewählte Schriften, Band II, S. 355/56.

historischen Bedingungen dieses Gespräches völlig absieht und die Individualität Diderots durch das „einfache Bewußtsein“, die des Neffen Rameaus durch das „zerrissene Bewußtsein“ ersetzt, zu dem Endergebnis: Dieses einfache Bewußtsein habe eigentlich, „indem es zu widersprechen meinte, damit nur den Inhalt der Rede des Geistes (d. h. des zerrissenen Bewußtseins) in einer trivialen Weise zusammengefaßt, welche gedankenlos, indem sie das *Gegenteil* des Edeln und Guten zur *Bedingung* und *Notwendigkeit* des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu sagen meint als dies, daß das edel und gut Genannte in seinem Wesen das Verkehrte seiner selbst, so wie das Schlechte umgekehrt das Vortreffliche ist.“

In dieser Loslösung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die Schwäche der Hegelschen Analyse des Diderotschen Dialoges zu erblicken; denn das hat zu sehr sonderbaren Auffassungen beigetragen, zum Beispiel zu der noch heute verbreiteten, daß in Wirklichkeit hier „ein Dialog zwischen Diderot und Diderot“ geführt werde, daß der Gegensatz zwischen den beiden Partnern des Gespräches kein konkreter sei, „durchaus nicht ein solcher zwischen dem Ehrenmann und dem Parasiten, sondern zwischen zwei Graden bewußter Gesellschaftserkenntnis“, und daß der eine „die Fäulnis als Ausnahmezustand betrchten und sich aller Verantwortung für sie entziehen“ möchte, während der andere wisse, „daß auch diese verantwortungslose Moralisiererei ein Element der Fäulnis enthält“⁴⁹. So scheint sich mit der klaren Einsicht, wonach Hegel in seiner Analyse zwei Stufen des gesellschaftlichen Bewußtseins, das einfache und das zerrissene, auf abstrakte Weise untersucht, ohne Diderot direkt den Vorwurf einer „zwiespältigen Moral“ zu machen, die unbeweisbare und verwirrende Hypothese zu vermischen, wonach das Gespräch zwischen Diderot und Rameaus Neffen nichts anderes sein soll als ein Monolog des ersteren, in dem unter anderem seine „verantwortungslose Moralisiererei“, also eine Indifferenz seines Bewußtseins gegenüber den Fäulniserscheinungen in seiner gesellschaftlichen Umwelt zum Vorschein kommt. Marx hat schon im Jahre 1869 die Ansicht vertreten, daß die Lektüre von „Rameaus Neffe“, dieses „einzigen Meisterwerks“ Diderots, dem schwierigen oder allzu abstrakten Kommentar Hegels vorzuziehen sei,⁵⁰ und wir glauben, darin eine beachtenswerte Mahnung zu erkennen, weil dieser Kommentar, wenn sein abstrakter Ideengehalt benutzt wird, um Rückschlüsse auf den Charakter des „monologisierenden“ Diderot zu ziehen, dazu verführen kann, ihm nicht nur Einfltigkeit, sondern auch „Heuchelei“ und dergleichen zuzuschreiben, und in der Tat oft genug zu solcher Entstellung verfhrt hat.

Doch in der Geschichte der deutschen Diderotforschung stellen die philosophischen und ästhetischen Untersuchungen Hegels zweifellos einen wertvollen Beitrag zur Vertiefung des Diderotbildes dar. Hegel setzt die Bedeutung des bürgerlichen Dramatikers und Kunsttheoretikers Diderot in bezug auf Lessing, Goethe und Schiller in das richtige Verhältnis, indem er einerseits anerkennt, wie anregend der Franzose, der auf „Natürlichkeit und Nachahmung des Vorhandenen“ drang, auf unsere Klassiker gewirkt hat,

⁴⁹ So Hans Mayer im Nachwort zu Jakob und sein Herr, Berlin 1953, S. 434.

⁵⁰ Marx' Brief an Engels vom 15. April 1869.

und andererseits deren Vorzüge durch die Bemerkung hervorhebt: „Unter uns Deutschen waren es dagegen Goethe und Schiller, welche in höherem Sinne in ihrer Jugend einen ähnlichen Weg einschlugen, doch innerhalb dieser lebendigen Natürlichkeit und Partikularität nach tieferem Gehalt und wesentlichen interessereichen Konflikten suchten.“⁵¹ Mit scharfem Blick unterscheidet Hegel die zwei latenten Tendenzen der Diderotschen Ästhetik, die positive Bestrebung, die auf die Schaffung bürgerlich-realistischer Kunstwerke in der klassischen Periode unserer Literatur hinausführt, und die negative Richtung zur spießbürgerlichen Verflachung der Dichtung, die um dieselbe Zeit eintritt. „Besonders Kotzebue und Iffland“, erklärt er, „der eine mit oberflächlicher Raschheit der Auffassung und Produktion, der andere mit ernsthafter Genauigkeit und spießbürgerlicher Moralität“, hätten diese Tendenz entwickelt, indem sie „das Tagesleben ihrer Zeit in den prosaischen engeren Beziehungen, mit wenig Sinn für eigentliche Poesie, abkonterfeiten“⁵². So gerecht Hegel Diderots Kampf gegen die konventionelle Theatersprache und Rhetorik des höfischen Klassizismus und die Auswirkung dieses Kampfes auf Goethe und Schiller, auf ihre „Vorliebe für die unmittelbare Lebendigkeit unverzierter Derbheit und Kraft“ würdigt, so schränkt er diese Würdigung doch in der richtigen Erkenntnis ein, daß Diderots Kunstprinzip der „realen Natürlichkeit“ zu einer ideenlosen Pseudokunst führen könnte, und stellt in diesem Sinne fest: „Diese Art der Natürlichkeit aber kann bei einer Überfülle bloß realer Züge leicht wieder nach einer anderen Seite ins Trockene und Prosaische hineingeraten, insofern die Charaktere nicht die Substanz ihres Gemüts und ihrer Handlung entwickeln sondern nur, was sie in der ganz unmittelbaren Lebendigkeit ihrer Individualität ohne höheres Bewußtsein über sich und ihre Verhältnisse empfinden, zur Äußerung bringen.“⁵³

Die bürgerliche Diderotforschung und -kritik hat in der nachklassischen Periode der deutschen Literatur und Philosophie nicht mehr eine solche Höhe erreicht wie in den Studien Hegels und unserer klassischen Dichter. Die Vertreter der liberalen und der revolutionär-demokratischen Richtung der Romantik ehren das Andenken Diderots als eines Vorkämpfers der Revolutionsideen von 1789 zwar gelegentlich durch ein anerkennendes Wort, tragen aber nicht zur wissenschaftlichen Vervollkommnung seines überlieferten Bildes bei. So erwähnt Heine seinen Namen nur einmal bei einer Beurteilung des englischen Publizisten und Kunstkritikers Hazlitt, indem er sagt, Hazlitts Geist sei „ebenso glänzend wie tief, eine Mischung von Diderot und Börne, flamme Begeisterung für die Revolution neben dem glühendsten Kunstsinn, immer sprudelnd von Verve und Esprit“⁵⁴. Börne, meist borniert in seinen ästhetischen Anschauungen, wird in einer Rezension des Briefwechsels zwischen Diderot und Sophie Volland nur der politischen Bedeutung des Führers der Enzyklopädisten einigermaßen gerecht. Er findet Diderots Briefe zwar „tief“, fügt aber mit einem gewissen Schauer vor seiner zynischen Aufrichtigkeit hinzu, es sei alles darin, „das Schlechte und Gute, Schöne und Häßliche, Gift und Balsam, Gestank und Wohlgeruch, Ekel und

⁵¹ Hegel, Ästhetik, S. W., Band XIII, S. 221.

⁵² Ebenda.

⁵³ Hegel, Ästhetik, S. W., Band XIV, S. 496/97.

⁵⁴ Heine, Shakespeares Mädchen und Frauen, S. W., Band 6, S. 18.

Erquickung des 18. Jahrhunderts“. Wie trivial und schief ist der Vergleich: „Man muß jene Zeit als die Apotheke betrachten und die Schriftsteller als die Apotheker, welche unser Jahrhundert geheilt haben.“ Börne kann sich auch nicht der philiströsen Bemerkung enthalten, Diderot und die Enzyklopädisten hätten etwas zerstört, nämlich „den schönen Aberglauben der Unschuld, der eine irdische Freude zur himmlischen macht“, und entschuldigt sie auf kleinbürgerliche Weise, indem er fragt, ob jene Schriftsteller des 18. Jahrhunderts denn wirklich „sittenlos, entartet, schlecht, gottlos“ gewesen seien, und darauf jovial antwortet: „Gewiß nicht. Sie führten Krieg.“⁵⁵

Die Besprechung, die um dieselbe Zeit Varnhagen von Ense über die 1831 in Paris herausgegebenen „Memoiren, Briefe und unveröffentlichten Werke Diderots“ verfaßt hat, zeichnet sich hingegen größtenteils durch eine erfreuliche Klassizität in Form und Inhalt aus⁵⁶. Wie klassisch diese Rezension im wesentlichen noch ist, beweist unter anderem die Art und Weise, wie Varnhagen die auffallende Erscheinung der besonderen Beliebtheit Diderots im Deutschland der Goethezeit darstellt und zugleich den nationalen Charakter seines Schaffens und Wirkens hervorhebt. Er sagt, Diderot sei „seinem innersten Wesen nach ein eigentlicher Grenzmann, der besonders zu den Deutschen stark hinüberneigt, bei denen er auch vorzugsweise Schätzung und Aufnahme gefunden hat“; aber er verwahrt sich gegen eine nationalistische Auslegung dieser Ansicht, da engstirnige Literaturhistoriker damals schon dazu übergehen, die „Stärken“ ausländischer Autoren vornehmlich auf deutsche Einflüsse, wenn nicht auf eine „Genesung“ am „deutschen Wesen“, zurückzuführen und ihre „Schwächen“ aus vorausgesetzten „Charakterfehlern“ fremder Nationen abzuleiten. Vor solchen Zumutungen nimmt er Diderot in Schutz, als er zusätzlich bemerkt: „Es versteht sich von selbst, daß das Gesagte die Meinung nicht haben kann, er sei zwischen beiden Elementen als ein trauriges Amphibium geteilt gewesen, ein unglücklicher Deutschfranzose oder Franzosendeutscher, der in zweien Literaturen Ansprüche gemacht hätte, die sich in keiner hätten erfüllen wollen — keineswegs!... Er war ganz und gar französischer Schriftsteller und mit allen echten Vorzügen dieser ausschließlichen Eigenschaft reichlichst ausgezeichnet.“ Eingedenk der Mahnung Goethes, der vor einer philisterhaft kleinlichen Verzerrung des Diderotbildes gewarnt hat, protestiert Varnhagen auch gegen den großen Lärm, den die Legionen der Philister darüber erheben, „daß Diderot als verheirateter und schon bejahrter Mann mit einem unverheirateten Frauenzimmer in einem Liebesverhältnis lebte.“ Er sieht darin keine „Anomalie“, sondern eine gesellschaftlich bedingte Erscheinung: „Das achtzehnte Jahrhundert, so kann man sagen, lebte in Masse außerhalb der Ehe, und gerade in den höchsten und gebildeten Ständen hatte dieses Band dem Wesen nach größtenteils aufgehört, indem es nur äußerlich für die bürgerlichen Folgen zu gelten fortfuhr.“ Wie er Diderot in seinen Beziehungen zu Sophie Volland gegen den niederträchtigen Vorwurf des „Amoralismus“ verteidigt, so erklärt er die kynische Form, in der sein Materialismus manchmal auftritt, historisch aus der „naiven Freiheit des

⁵⁵ Ludwig Börne, Pariser Briefe.

⁵⁶ Varnhagen von Ense, Zur Geschichtsschreibung und Literatur, S. 423—35.

Ausdrucks“ während der französischen Aufklärungsperiode und stellt sehr richtig fest: „Für edlere Naturen aber wurde der Kynismus eine Waffe und Protestation gegen Heuchelei und Unnatur, und die Ablösung von der christlichen Weise führte ihn zum plastischen Antiken zurück.“ Diese freizügige Anschauungsweise, in der ein progressiver Grundzug sich bemerkbar macht, bestimmt auch Varnhagens Einschätzung der „Gespräche mit D'Alembert“. Er nennt sie ein „Kunstwerk dialektischer Meisterschaft und lebendiger Darstellung“, vergleicht dieses mit dem „lebenerfüllten Charakterbild von Rameaus Neffen“, findet hierbei, dieser Rameau sei ein unschuldigtes Kind im Vergleich zu dem vorliegenden Dialog, und sagt zu dessen Rechtfertigung: „In diesem wird mit allen schwierigen Gegenständen, welche die Einbildungskraft nur mit Zagen, das mündliche Wort in unserer Sitte nur aus äußerster Not befaßt, so frank und rücksichtslos herumhantiert als wie mit den Gliedern des menschlichen Körpers auf einem anatomischen Theater. Doch auch wieder so zierlich wie auf diesem, und, wenn man recht will, am Ende auch wieder so unanständig.“ Doch die feine Einsicht und Kritik Varnhagens, so vortrefflich in historischen und ästhetischen Details, hört bei der philosophischen Grundfrage auf. Eine konservativ-fideistische Tendenz wird bei ihm fühlbar in der willkürlichen Annahme, daß Diderot von dem Atheismus Holbachs und seiner Freunde, einer „unsinnigen Vorstellungsweise“, wesentlich abweiche, „indem er dem Gedanken Gottheit von Herzen huldigt“. Wenn Varnhagen schließlich, bei der Betrachtung der Briefe Diderots an Falconet, in denen der französische Materialist die religiöse Unsterblichkeitsidee verwirft und den „Nachruhm“ als die einzig mögliche Form des Fortlebens nach dem Tode verteidigt, zu der Aussage kommt, es sei „ein fast peinliches Vergnügen, alle die Wendungen und Sprünge zu sehen, mit welchen er das Glück dieser Unsterblichkeit zu behaupten strebt“, dann zeigt sich die allgemeine Tendenz der von der Romantik beeinflussten Literaturkritiker, den metaphysischen Materialismus Diderots zu verwischen.

Die Versuche einer idealistischen Verschleierung, wenn nicht Auslöschung des materialistischen Grundinhaltes der Naturphilosophie Diderots beschränken sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht auf Deutschland. Sie treten ebenso deutlich in den französischen Diderotstudien auf. Bezeichnend dafür ist die Einstellung Sainte-Beuves, des führenden Kritikers dieser Literaturperiode, zu Diderot. Im Sinne der Industriebourgeoisie, die nach der Julirevolution von 1830 ihre ökonomischen Interessen gegen die herrschende Finanzaristokratie durchzusetzen beabsichtigt, widmet Sainte-Beuve seine Aufmerksamkeit vor allen Dingen der Enzyklopädie. Auf eine fast panegyrische Weise und mit einer romantisch unklaren Bildersprache kennzeichnet er den Herausgeber Diderot als „eine überschäumende riesige Grundform, in der alles aufgeht, alles sich zerreibt und gärt“, und sagt, er sei „die enzyklopädischste Kapazität, die es damals gegeben hat, aber eine aktive Kapazität, die zugleich verzehrend und belebend, ja beseelend wirkt, die alles aufnimmt, was in sie hineinfällt, und es in Feuer- und Rauchwirbeln wieder ausstößt — Diderot, der von einer Strumpfwirkmaschine, die er auseinandernimmt und wieder zusammensetzt, zu den Schmelztiegeln Holbachs und Rouelles und den Betrachtungen

Bordeus übergeht, der — wenn er will — den Menschen und seine Sinne ebenso geschickt zerlegt wie Condillac, der das feinste Haar spaltet, ohne daß es entzweibricht, und der dann plötzlich in die Tiefe des Seins, des Raums, der Natur zurückkehrt und in der großen metaphysischen Raumlehre einige großartige Stücke, etliche erhabene und glänzende Seiten ausarbeitet, die Malebranche und Leibniz stolz hätten mit ihrem Namen zeichnen können, wenn sie keine Christen gewesen wären“⁵⁷. Sainte-Beuve nimmt indes Anstoß an der „Ungläubigkeit“ Diderots; er meint, sie sei „etwas mystisch“, und behauptet, es hätte ihm, wie seinem Jahrhundert, nur eines zur Harmonie gefehlt: „ein göttlicher Strahl, ein *fiat lux*, eine ordnende Idee, ein — Gott.“⁵⁸ Zwar ist er einsichtig oder diplomatisch genug, den „antireligiösen Geist“, der die Enzyklopädie und die ganze damalige Philosophie beherrschte, nicht oberflächlich und kategorisch zu verurteilen, sondern eine kluge Nachsicht darüber walten zu lassen. Aus konservativem Prinzip tadelt er aber die Verständnislosigkeit der französischen Aufklärer für „das wahre und bleibende Christentum, die innige und wahrhaftige katholische Lehre“, und er entschuldigt sie dann gnädig, indem er auf die Verfolgungswut ihrer Feinde, „der intriganten und weltlichen Jesuiten einerseits und der wilden und finsternen Jansenisten andererseits“, hinweist⁵⁹. Seine im Ton des tiefsten Bedauerns vorgetragene Meinung, die Enzyklopädie habe „nichts von jenen harmonischen und reinen Kunstbauten, die in glühenden Jahrhunderten nach und nach zu einem verehrten und gesegneten Gotte emporwachsen“, erfährt eine Milderung durch seinen wohlbedachten Zusatz, sie gleiche einer „jener gewaltigen, riesigen, wunderbaren Belagerungsmaschinen, wie sie Polybius beschreibt und Tasso ausdenkt“⁶⁰. Dennoch klingt durch die ganze Plauderei eine gedämpfte Polemik gegen das „ehrfurchtlose Jahrhundert“ und insbesondere gegen die französischen Materialisten. Als Ideologe des nachrevolutionären Bürgertums, das sich gern dessen entsinnt, was Diderot für die Propagierung des industriellen und technischen Fortschritts getan, das aber ungern an seinen Atheismus denkt, entdeckt Sainte-Beuve, „daß sein Materialismus kein unfruchtbarer mathematischer Materialismus ist“, und steuert dann geschickt auf sein Hauptziel zu: die Vertuschung des materialistischen Grundinhalts der Diderotschen Philosophie. Ohne zu erwähnen, daß Diderot in seiner „Unterhaltung mit D'Alembert“ die Lehre von den zwei Substanzen sowie die Fiktion der „präexistenten Keime“ widerlegt, und ohne zu bedenken, inwiefern er in „D'Alemberts Traum“ die vitalistischen Ideen Bordeus ironisch beleuchtet, macht er ihn zum getreuen Anhänger dieses Physiologen und stempelt ihn kurzerhand, ohne feinere Differenzierung, zum Vertreter eines „fruchtbaren und schöpferischen, wenngleich unklaren Vitalismus, einer unaufhörlichen selbsttätigen und zeugungsfähigen Fermentation“⁶¹. Schließlich roman- tisiert er sein Diderotporträt durch die subjektive Darstellung der Art und Weise, wie der Naturphilosoph Diderot „die äußere Natur, die sozusagen ‚natürliche‘ Natur, die noch nicht durch die Erfahrungen der Gelehrten vergewaltigte und verfälschte Natur, Wald und Wasser, die Anmut der Fluren,

⁵⁷ und ⁵⁸ C. A. Sainte-Beuve, Portraits littéraires, Diderot-Studie, S. 244.

⁵⁹ Ebenda, S. 254.

⁶⁰ Ebenda, S. 255.

⁶¹ Ebenda, S. 258.

die Harmonie des Himmels und die Eindrücke, die das Herz davon empfängt“, empfunden habe, und durch die ganz unwissenschaftliche Folgerung: „Er muß der Organisation nach tiefreligiös gewesen sein, denn niemand war empfänglicher und aufgeschlossener für das allumfassende Leben.“⁶² Unter dem Aspekt einer verborgenen „Gläubigkeit“, die er bei dem Materialisten Diderot finden will, macht er in seinen philosophischen Schriften vereinzelte Stellen ausfindig, die diese vorgefaßte Meinung zu bestätigen scheinen. So macht er zum Beispiel in der Abhandlung über „Senecas Leben und Werke“ einen Hymnus des römischen Pantheisten auf die wunderbaren, die Gegenwart einer Gottheit verkündenden Zeichen der Natur ausfindig, um daraus einen Rückschluß auf Diderots „Pantheismus“ zu ziehen, und dann noch eine Stelle, wo Diderot die mechanistische Naturauffassung Lamettries kritisiert, was nach Sainte-Beuves Aussage besonders erfreulich ist: „eine förmliche Desavouierung des unsittlichen und verderblichen Materialismus.“⁶³ Anstatt zu untersuchen, worin der Wert der Diderotschen Ästhetik für die theoretische Vorbereitung des bürgerlichen Realismus besteht und warum sie in mehr als einer Hinsicht veraltet, ja überwunden ist, beschränkt er sich auf allgemeine Redensarten, auf die wenig besagende Erklärung, Diderot habe das Drama zu sehr als Moralist, die Bildhauerkunst und Malerei zu sehr als Literat aufgefaßt, und kommt dann, gemäß der idealistischen Kunsttheorie, nach der das Schöpfungstum des Künstlers die Sache göttlicher Inspiration und mystischer Intuition ist, zu dem negativen Urteil: „Der wesentliche Stil, die geheimnisvolle Ausführung, das geheiligte Gefühl, irgend etwas Vollkommenes, Vollendetes, das zugleich unentbehrlich, ja das *sine qua non* bei der Schaffung jedes Kunstwerkes ist, damit es der Nachwelt überliefert werde — dieses kostbare Verborgene ist ihm zweifellos oft entgangen.“⁶⁴ Kurz: dieses Diderotporträt ist weniger das Ergebnis einer kritischen wissenschaftlichen Studie als das Produkt einer sich streng objektiv gebärdenden und doch tendenziösen Darstellungsweise und ein Musterbeispiel dafür, wie ein Ideologe der Bourgeoisie im Stadium des Konkurrenzkapitalismus mit vorgetäuschter Liberalität und Toleranz einen sozialen und religiösen Konservatismus zu propagieren versucht, indem er ihn Reflexe auf das verschwommen gezeichnete Profil eines Klassikers des französischen Materialismus werfen läßt.

Um einen Beweis für die zahlreichen Versuche konservativer Bourgeoisprofessoren, die Philosophie Diderots nach und nach zu „entmaterialisieren“, und für ihre Taktik zu geben: F. M. Génin gibt sich in der Einleitung zu seiner im Jahre 1847 besorgten Auswahl der Werke Diderots, in der bedeutende politische Abschnitte wohlweislich weggelassen sind, alle erdenkliche Mühe, den Materialismus Diderots abzuschwächen. Er stellt zu diesem Zweck zuerst die Behauptung auf, der Atheismus Diderots sei grundverschieden von dem dogmatischen Atheismus seines Herausgebers Naigeon, der nicht begreifen könne, daß man ein anständiger Mensch sein und an Gott glauben könne, und argumentiert dann auf Grund dieser Behauptung kühn: „Wenn damals das Wort Pantheismus schon bekannt gewesen wäre, so hätte es Diderot statt des anderen, wie ich nicht bezweifle, ohne Zögern

⁶² Ebenda, S. 258.⁶³ Ebenda, S. 259.⁶⁴ Ebenda, S. 260/61.

gebraucht. Diderots Lehre ist durchaus nicht die Negation alles Göttlichen, sondern der Pantheismus.“⁶⁵ Aus gewissen Ideen Diderots, fügt Génin vorsichtig hinzu, gehe sein Atheismus hervor; aber im Interesse der Wahrheit und der psychologischen Studie wolle er, Professor Génin, jetzt klarlegen, was dieser angebliche Atheismus gewesen sei: „Ungewißheit und Inkonsistenz.“⁶⁶ Zur Unterstützung seiner wackligen Hypothese ruft er zuletzt die deutschen Klassiker herbei, namentlich Goethe, und argumentiert keck weiter: Diderot habe in Deutschland nur deshalb die tiefsten Wurzeln geschlagen, weil Deutschland das „klassische Land des Pantheismus“ sei, und die besondere Ehrung, die er durch Goethe erfahren, hänge damit zusammen, daß dieser „der mächtigste Propagator des Pantheismus“ gewesen wäre. Nach Belieben, ohne sich um eine Differenzierung der philosophischen Standorte Goethes und Diderots zu bemühen und ohne zu erwähnen, wie oft der letztere die Identifizierung von Gott und Natur in Spinozas System bekämpft hat, operiert Génin also mit mißverstandenen philosophischen Begriffen und bildet sich ein, er könne auf solche Weise aus dem atheistischen französischen Materialisten einen religiösen deutschen Pantheisten machen.

In der Geschichte der deutschen bürgerlichen Diderotforschung ist nach der Revolution von 1848, infolge der fortschreitenden Eroberung der ökonomischen Machtpositionen durch die Bourgeoisie, eine neue Initiative zu verzeichnen. Sie äußert sich in zwei umfangreichen Werken: Hettners „Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert“ (1865) und Rosenkranz' Monographie „Diderots Leben und Werke“ (1865–66). Der demokratische Standpunkt und die liberale Anschauungsweise Hettners erweisen sich allgemein in der Entschlossenheit, mit der er für die großen französischen Aufklärer eintritt, um sie gegen die fortwährende Herabsetzung und Verunglimpfung durch die reaktionären preußischen Literaturhistoriker und Geschichtsschreiber zu verteidigen, und insbesondere in der Erklärung: „Namentlich in Deutschland ist, wie über Voltaire, so auch über Diderot lange nur das unverständigste Lästern und Schmähen üblich gewesen.“⁶⁷ Wenn er Diderot als „Haupt der materialistischen Schule“, die er geschaffen, und die Enzyklopädie als „wirksames Parteiorgan“ kennzeichnet, wenn er bei der kurzen Analyse des „Briefes über die Blinden“ und bei der ausführlichen der „Interpretation der Natur“ hervorhebt, wie konsequent hier die „teleologische Betrachtungsweise, welche immer nur nach dem Warum statt nach dem Wie fragt“, bekämpft werde, wenn er Diderots zeitweilige Abweichung vom Materialismus, bedingt durch seine idealistische Vorstellung von der unveräußerlichen Empfindlichkeit der Atome, durch die richtige Beobachtung aufdeckt, „daß diesen Atomen bei Diderot, ganz wie den Monaden bei Leibniz, ein idealistischer Hang innewohnt“, so zeigt sich in alledem die ernste Bemühung um ein wissenschaftliches Verständnis und eine klare Darstellung des wesentlichen Gehaltes der Diderotschen Philosophie. Bei der Untersuchung der „Gespräche mit D'Alembert“, in denen er „ein tiefes, aber noch unabgeklärtes Zusammenwirken spino-

⁶⁵ F. M. Génin, *Oeuvres choisies de Diderot*, Paris 1847, Band I, S. LXIV.

⁶⁶ Ebenda, S. LXVII.

⁶⁷ H. Hettner, *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*, Braunschweig 1913, S. 297.

zistisch-leibnizscher Sätze und neu hinzutretender physiologischer Entdeckungen und Vermutungen“ erblickt, wird freilich eine zeitweilige Oberflächlichkeit seiner Anschauungsweise offenkundig, die ihn zum Beispiel verhindert, die historische Fortschrittlichkeit der wesentlich materialistischen Evolutionshypothese Diderots zu erkennen und genau zu bestimmen⁶⁸. Seine Einblicke in die außergewöhnlich komplizierte und widerspruchsvolle Philosophie Diderots kommen also an Tiefe nicht denen Hegels gleich. Wohl erinnert Hettner daran, wie hervorragend Hegels Kommentar zu „Rameaus Neffe“ sei, besonders im Gegensatz zu dem einseitigen, harten und überheblichen Urteil von Gervinus, der im Bunde mit Gentz diese Schrift von Grund auf verwerfe und die hier gebotene Menschenkenntnis lieber in „Tribunal- und Tollhausakten“ verweisen wolle; aber er sieht am Hauptverdienst der Hegelschen Analyse, der Erkenntnis des dialektischen Ideengehaltes der meisterhaften Schrift, vorbei und bemerkt deshalb nur, Hegel und dessen Schüler Rosenkranz hätten trefflich hervorgehoben, welche eine lebendige und geistvolle Schilderung der vor der Französischen Revolution herrschenden Verderbnis sie sei. Zum Unterschied von Goethe, der sie für das beste Kunstwerk Diderots gehalten hat, meint er, die geschichtliche Bedeutung des Dialoges sei größer als die künstlerische, abgesehen von einer „bewunderungswürdigen Feinheit der Seelenmalerei“, und ein philiströs-moralischer Grundzug der späteren bürgerlichen Diderotforschung kommt in seiner Schlußbemerkung zum Vorschein: „Wir atmen Moderluft und sehnen uns umsonst nach einem erquickenden Sonnenstrahl.“⁶⁹ So klar Hettner gewisse Schwächen der bürgerlichen Ästhetik Diderots und seiner Schauspiele, der „dialogisierten Familiengemälde“, sieht und daher mit Recht diese „Moralschule“ auf dem Theater kritisiert, so neigt er manchmal doch selber zu einer fast an Spießbürgerlichkeit grenzenden „moralisierenden Lehrhaftigkeit“. Die ästhetischen Urteile Hettners können sich deshalb nicht mit denen unserer Klassiker messen. Haben Lessing und Herder die große historische Bedeutung sowie die Beschränktheit der Theorie des „Ständedramas“, den politischen Fortschritt, den sie bedeutete, und die künstlerische Dürftigkeit, an der sie litt, scharfsinnig analysiert und das Brauchbare vom Unbrauchbaren fein gesondert, so vereinfacht Hettner das Ergebnis ihrer trefflichen Differenzierungen, wenn er im Hinblick auf das „soziale Drama“, das Diderot zu schaffen meinte, erklärt: „Einem falschen, von aller Naturwahrheit entfernten Idealismus tritt ein ebenso falscher, aller idealen Durchgeistigung und Erhebung entfremdeter Realismus gegenüber.“⁷⁰ Goethe und Schiller haben die „Nonne“ wegen der schonungslosen Enthüllung der psychischen Störungen und sexuellen Widernatürlichkeiten, die mit der Askese des Klosterlebens verbunden sind, so vorzüglich gefunden, daß sie sofort in Erwägung zogen, diesen höchst realistischen Roman Diderots in den „Horen“ zu veröffentlichen. Dagegen erkennt Hettner nur grundsätzlich den Aufklärungswert der „Nonne“ an, schwächt aber sofort seine Anerkennung durch den moralistischen Zusatz ab: Das Buch würde „vortrefflich sein, wenn nicht die Sucht nach täuschendster Natürlichkeit zur ausführlichen Ausmalung

⁶⁸ Ebenda, S. 307—320.⁶⁹ Ebenda, S. 333.⁷⁰ Ebenda, S. 333.

von Sünden und Lastern geführt hätte, welche sittlich und künstlerisch gleich abstoßend sind“⁷¹. Sein Urteil über „Jakob und sein Herr“, das Vermissen eines „Grundgedankens“, da hier „der Gegensatz zwischen dem Glauben an die menschliche Freiheit, welchen der Herr, und dem Glauben an unverrückbare Vorherbestimmung, welchen der Diener vertritt, nicht genügend durchgeführt“ sei, und das Bemängeln der „verletzenden Derbheiten“⁷², erscheint ebenso anherzig im Vergleich zur Entzücktheit Goethes über dieses originelle Werk. Der große Klassiker hat es besser gewürdigt als ein „ungeheures Mahl“, an dem er sich ergötzte „wie der Bel zu Babel“, und hat eine vorzügliche Anleitung zu seinem ungeteilten Genuße gegeben, indem er davor warnte, sich aus moralischer Scheu vor den frivolen Abenteuern des Herrn und seiner adligen Kumpane oder aus prüder Abneigung gegen die volkstümlich-derbe Sprache des Knechts etwas vorzuenthalten und es zu machen „wie alle nachher, die, gleich den Priestern, sich in das Mahl geteilt, hier und da genascht und jeder sein Lieblingsgericht davongeschleppt“⁷³. Daß die Ehrfurcht vor der „ewigen Moral“, diesem bedauerlichen Vermächtnis der idealistischen deutschen Moralphilosophie, manchmal den liberalen Blick des bürgerlichen Demokraten Hettner trübt, beweist aber vor allem sein falsches Urteil über den „Nachtrag zu Bougainvilles Reise“, das sozialkritischste Werk Diderots, in dem — wie Hettner zu seinem Erschrecken bemerkt — „in ärgerlichster Übertreibung unsere Begriffe von Ehe, Liebe und Schamhaftigkeit als nach Ort und Zeit beschränkte und darum als willkürliche und vergängliche behandelt“ werden⁷⁴. Weil Diderot in dieser Schrift auf paradoxe Weise zeigt, wie aufrichtig die Sexualität der Südseeinsulaner im Vergleich zur unterdrückten Sinnlichkeit und scheinheiligen Sittlichkeit eines katholischen Missionars ist, und weil er im Hinblick auf die gewiß nicht moralischen Kolonisationsmethoden der zum Kapitalismus übergehenden westeuropäischen Nationen den Gedanken ausspricht, man solle jedem mißtrauen, der Ordnung schaffen wolle und sich in die Angelegenheiten des freien und glücklichen Menschen einmische, deshalb findet Hettner irrtümlicherweise: „Folgerichtig stellt sich nun das Wort Anarchie ein.“⁷⁵ Gewiß, die idealistische Konzeption, die Diderot vom Dasein der „glücklichen Wilden“ hat, bedarf einer kritischen Untersuchung, aber Hettners Interpretation ist nicht weniger idealistisch und sehr irrig, sehr verwirrend. Das zeigt sich in aller Gefährlichkeit, als er zum Beweis seiner Meinung, daß Diderot „tatsächlich in seinen Gedanken über die Neugestaltung von Staat und Gesellschaft sehr weit ging“, auf einzelne Seiten seiner Werke aufmerksam macht, „wo er als Wortführer der Lohnarbeit auftritt oder als Enthusiast der Anarchie spricht“⁷⁶. Merkwürdige Ideenassoziation — als ob unbedingt ein Zusammenhang zwischen der Ideologie der Lohnarbeiter und dem kleinbürgerlichen Anarchismus bestünde! Zur Beruhigung des Bürgertums fügt Hettner allerdings hinzu, Diderot wünsche so wenig wie Rousseau den reinen Naturzustand, sondern „eine reduzierte, mittlere Zivilisation“, wo-

⁷¹ Ebenda, S. 333.

⁷² Ebenda, S. 335.

⁷³ Goethe, Tagebuch, Notiz vom 3. April 1780, und Brief an Merck vom 7. April 1780.

⁷⁴ Hettner, Geschichte der französischen Literatur, S. 324.

⁷⁵ Ebenda, S. 327.

⁷⁶ Ebenda, S. 327.

runter man sich nicht recht etwas vorstellen kann, und versichert nachdrücklich: „Der Anarchist Diderot greift nicht zur Bombe!“⁷⁷ Trotz alledem hat die zu Diderot nicht passende Bezeichnung „Anarchist“ — ein viel später entstandener, historisch bedingter Begriff, der hier subjektiv und unwissenschaftlich angewandt wird — viel Konfusion in der bürgerlichen Diderotforschung angerichtet. Jedenfalls ist das der wundeste Punkt der Hettnerschen Diderotstudie, die in vielen philosophischen Details recht verständig und in ihrer humanistisch-demokratischen Grundtendenz progressiver ist als die um dieselbe Zeit entstandene zweibändige Monographie des Rechtshegelianers Rosenkranz.

Das historische Verdienst Rosenkranz' in der nachklassischen deutschen Diderotforschung besteht in der Zusammenstellung, Übersetzung und Veröffentlichung aller wichtigen, allerdings oft stark gekürzten Diderottexte. Auch die sehr gründliche und ausführliche Kommentierung, welche die ideologische Entwicklung des großen französischen Aufklärers und metaphysischen Materialisten im geschichtlichen Zusammenhang darstellt und sie wenigstens zeitweise gesellschaftlich zu erklären versucht, bestätigt, daß Rosenkranz — wie Engels sagt — „immer noch respektable Seiten hat, obwohl auch ihm der Mut zur Konsequenz fehlt“⁷⁸. Bei ihm tritt nämlich, ähnlich wie bei den französischen bürgerlichen Diderotforschern derselben Epoche, die Tendenz zu einer vorgetäuschten Sachlichkeit auf. Im Vorbericht zu seiner Monographie gibt er sich den Anschein der wissenschaftlichen Objektivität, indem er sehr liberal und tolerant erklärt, er „habe weder gegen den Materialismus noch gegen den Atheismus eine Voreingenommenheit, sondern erkenne ihre wissenschaftliche Berechtigung vollkommen an“⁷⁹. Er befließt sich dann auch, die politischen, philosophischen, ästhetischen usw. Entwicklungsphasen Diderots oder, wie er sagt, seine „Wandlungen“ im einzelnen so darzulegen, wie er es in dem Leitsatz vorgesehen hat: „Er fing theologisch an, ging zur enzyklopädischen Sammlung aller Kenntnisse fort, gab dem französischen Drama die Richtung auf Stoffe aus der bürgerlichen Gesellschaft und auf die ihnen korrele prosaische Form, wurde ein klassischer Kritiker der bildenden Kunst, Schöpfer der Dorfgeschichte und endigte mit einem moralisch-politischen Versuch, dem Sittenverderben seiner Nation den Spiegel der Zeiten eines Claudius und Nero vorzuhalten.“⁸⁰ Gemäß der Entwicklung der deutschen Industriebourgeoisie in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts legt Rosenkranz besonderen Wert darauf, die nationale Bedeutung der großen französischen Enzyklopädie hervorzuheben und in einer erschöpfenden, mehr als die Hälfte des ersten Bandes beanspruchenden Untersuchung zu zeigen, wie sehr sie im vorhergegangenen Jahrhundert den Fortschritt von Industrie und Technik vorangetrieben hat. Er charakterisiert sie allgemein als „gigantisches Gesamtwerk der ganzen französischen Intelligenz“⁸¹, politisch als „Ausdruck der gegen den politischen wie gegen den pfäffischen Des-

⁷⁷ Ebenda, S. 328.

⁷⁸ Engels, Alexander Jung: Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen; siehe Marx/Engels, Über Kunst und Literatur, S. 447.

⁷⁹ K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, Band I, S. XXIII.

⁸⁰ Ebenda, S. 7.

⁸¹ und ⁸² Ebenda, Band II, S. 404.

potismus, gegen die Intoleranz und den Aberglauben gerichteten Aufklärung“⁸², philosophisch als bezeichnend „für den Bruch des französischen Geistes mit dem cartesianischen Dualismus, den Sturz des theologischen Supranaturalismus und die Popularisierung des englischen Empirismus“⁸³, und schließlich ökonomisch als den „Ort, in welchem Diderot einer andern Tendenz der modernen Welt huldigte, der Anerkennung der Industrie und ihrer Technik“⁸⁴. So trifft diese Feststellungen im Sachlichen sind, wenngleich die Ausdrucksweise Rosenkranz' klare Klassenbegriffe meidet, gibt er dem Unternehmen Diderots doch einen idealistischen Anstrich, wenn er sagt: „Diderot, der Sohn eines Messerschmieds... entdeckte gleichsam die *Poesie der Arbeit* und rückte die Technik den freien Künsten näher, indem er die vielfachen Beziehungen und Übergänge zwischen ihnen nachwies.“⁸⁵ Es kam dem Ideologen der aufsteigenden französischen Industriebourgeoisie weniger darauf an, die „Poesie der Arbeit“ zu verherrlichen, als die neue kapitalistische Produktionsweise unter dem Banner der bürgerlichen Vernunft zu propagieren. Die unzweideutige Klarlegung dieser Tendenz des materialistischen Vortrupps der Enzyklopädisten unter der Führung Diderots liegt jedoch nicht im Sinne der kompromißlerischen deutschen Bourgeoisie, die sich ihrer Vereinbarungen mit dem Junkertum immer bewußt ist, und ebensowenig in der Absicht des Rechtshegelianers Rosenkranz, obgleich er angeblich ganz unvoreingenommen dem Atheismus und Materialismus gegenübersteht. Aus diesen Gründen folgt in seiner Diderotmonographie auf die rein sachliche, scheinbar durchaus objektive Darstellung der atheistisch-materialistischen Ideen des Philosophen Diderot gewöhnlich eine Beweisführung, inwieweit und weshalb der philosophische Idealismus nichtsdestoweniger höher steht und die einzig richtige Weltanschauung ist. Diese eigentümliche Methode sei an einigen Beispielen demonstriert.

Da Rosenkranz die größte Errungenschaft der klassischen deutschen Philosophie, die Hegelsche Dialektik, aufgegeben hat und um so eifriger die Notwendigkeit eines philosophischen Systems, vorzugsweise des Kantischen, verfißt, so ist nach seiner Meinung Diderot zwar ein „Polyhistor“, aber „philosophisch kein produktiver Kopf, sondern ein kritischer, dessen Verstand mehr die Mängel als die Stärken philosophischer Systeme durchschaute“⁸⁶. In den Bemerkungen zur „Interpretation der Natur“ rügt er also Diderots „Polemik gegen das System“, die doch gerade ein Zeichen seiner antimetaphysischen Denkweise ist, behauptet unter anderem, nur der absolute Skeptiker oder Indifferentist könne systemlos bleiben, und verdreht das Prinzip des französischen Materialisten, um gegen ihn zu argumentieren: „Diderot selber ruft aus: ohne Universum keine Philosophie! Aber, setze ich hinzu, ohne System auch kein Universum.“⁸⁷ Selbstredend, obgleich Rosenkranz das nicht sofort zugesteht, setzt ein solcher Systemglaube einen Systemschöpfer oder ein höchstes Wesen voraus. Schließlich muß man also doch gegen den konsequenten Atheisten Diderot protestieren. Es geschieht auf merkwürdig spitzfindige Art. Nachdem Rosen-

⁸⁴ Ebenda, Band II, S. 417. ⁸⁵ Ebenda, Band I, S. 219. ⁸⁶ Ebenda, Band I, S. 106.

⁸⁷ Ebenda, Band I, S. 145. ⁸⁸ Ebenda, Band I, S. 153.

kranz scheinbar vorurteilslos dargelegt hat, warum der Glaube an die Existenz Gottes für Diderot und die fortschrittlichsten Enzyklopädisten nicht mehr annehmbar war, nicht nur als Irrtum, sondern als „der gefährlichste aller Irrtümer, aus welchem der Aberglaube, die Greuel der Religionskriege, Pfaffenfrug und Pfaffenherrschaft, schreckliche Gemütskrankheiten und tausend andere Leiden hervorgingen“, läßt er sein Vorurteil aus dem Sack, indem er sagt: „Der Atheismus kommt mir in seiner Negation gerade wie der Kommunismus in der Negation des Privateigentums vor. Wenn dies existiert, so kann es Quelle einer Menge von Verbrechen werden.“⁸⁸ So bestimmt der idealistische Philosophieprofessor seine konservative ideologische Position durch den Protest gegen zwei „Gespenster“ des Jahrhunderts, gewiß zur Zufriedenheit aller gottes- und kommunistenfeindlichen preußischen Bourgeois und Junker, und beendet seine Streitrede mit einem Ausfall gegen den „gefährlichen“ Materialismus: „Gebt dem Menschen die Gewißheit, daß keine absolute Intelligenz Ursache der Welt ist, so wird alle Religion, aller Kultus, alle Frömmigkeit Wahnsinn, ein intellektuelles Verbrechen gegen die Souveränität der Materie.“⁸⁹

Im Verlauf seiner Analyse von „Rameaus Neffe“ geht Rosenkranz ebenso schlaue gegen die französischen Materialisten vor, indem er behauptet, der Parasit Rameau sei derjenige, der das „System der atheistischen, der materialistischen Philosophie“ vertrete und deswegen die „Erziehung zur Immoralität“ lehre, während Diderot das „entgegengesetzte System“ oder die „Erziehung zur Moralität“ verteidige. Diese spitzfindige Auslegung führt zu der gewandten Schlußfolgerung: „Wenn Diderot also in dem vorliegenden Dialog die Moral gegen die Unmoral, die Macht der Freiheit gegen den Zwang des Determinismus, den Sieg des Wahren, Guten und Schönen über den Pessimismus jeglicher Art verteidigte, so widersprach er damit Helvetius, Holbach, dem ganzen Standpunkte des Raisonnements, das man für Philosophie hielt.“⁹⁰ So kann man bei oberflächlicher Betrachtung der Dinge und Nichtbeachtung der inneren Widersprüche der Weltanschauung Diderots alles verdrehen. Warum der Hegelschüler und Hegelbiograph Rosenkranz hier mit keinem Wort das Verdienst Hegels vermerkt, der die tiefe Widerspruchslogik dieses Dialogs ergründet und der folglich begriffen hat, daß die idealistische Ansicht über die allmähliche Erziehung der menschlichen Gesellschaft durch die Vernunft, durch vernünftige Gesetze, moralische Vorschriften usw. nicht die Stärke der Philosophie Diderots, Helvetius, Holbachs und anderer metaphysischer Materialisten ausmacht, wird in seiner Analyse der „Gespräche mit D'Alembert“ nach und nach völlig klar und sehr verständlich. Bei der Frage, ob das Ei vor der Henne da gewesen sei oder umgekehrt, geht er über Diderots materialistische Entscheidung dieser Prioritätsfrage flüchtig hinweg und argumentiert dagegen, es sei „in dem Ei wie in dem Samen das Leben an sich als ein *ideeller Faktor* mitgesetzt“⁹¹, und folgert daraus, das Niedrigere werde nicht durch sich selbst zum Höheren, sondern das Höhere mache das Niedrigere durch seine Energie zu sich selbst⁹². Er führt an anderer Stelle die „Kantsche Definition

⁸⁸ Ebenda, Band I, S. 253. ⁸⁹ Ebenda.

⁹⁰ Ebenda, Band II, S. 112/13.

⁹¹ Ebenda, Band II, S. 242. ⁹² Ebenda, Band II, S. 252.

der Autarkie der Freiheit“⁹³ gegen das „Extrem“ des philosophischen Naturalismus an, gegen die „Negation der Freiheit“, die Diderot zugeben müsse, obwohl sie ihm als Dichter widerstrebe, und hebt hervor, um wieviel besser der Kantsche „Begriff des Bewußtseins als des spontanen Aktes eines ideellen Subjekts“ im Vergleich zu der von Diderot entwickelten materialistischen Form des Sensualismus sei⁹⁴. Zuletzt wirft er die alte Frage auf, warum man Diderot so oft „den Deutschen unter den Franzosen“ genannt habe, und beantwortet sie mit der vermessenen Hypothese: „Man kann diesem allgemeinen Ausdruck einen bestimmteren Sinn unterlegen, wenn man sieht, wie nahe Diderot als Philosoph oft daran ist, in eine Kantische Lösung der Probleme überzugehen. Wenn er die Kritik der Urteilskraft erlebt hätte, würde er nicht gesagt haben: Das war es, was ich suchte! Wenn er für den Sturz der alten Metaphysik die Absolutheit der praktischen Idee mit ihren Konsequenzen hätte eintauschen dürfen, wie würde es ihn entzückt haben! Wie freudig würde er sich zur Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft bekannt haben!“⁹⁵ Hier kommt unter der „Unvoreingenommenheit“ gegen Atheismus und Materialismus, die Rosenkranz vorspiegelt, plötzlich zum Vorschein, wie voreingenommen er durch den Kritizismus Kants ist. Das ist die „unrespektable“ Seite seiner Diderotmonographie.

Aus diesem Rückschritt von der Hegelschen Dialektik zur metaphysischen Denkweise des Moralphilosophen Kant erklärt es sich auch, warum so häufig ein penetranter Moralismus in den ästhetischen Meinungen und Urteilen Rosenkranz' zutage tritt, warum er zum Beispiel die „Nonne“, obwohl er befriedigt feststellt, es finde sich darin „kein unkeusches Wort“, doch „dem Index infernalischer Bücher zugesellt“, mit der Begründung, „daß ein junger Mensch, ein junges Mädchen, selbst eine junge Frau, solche libidinösen Verirrungen, als hier andeutungsweise beschrieben sind, gar nicht wissen sollten“⁹⁶. Noch mehr wird das ästhetisch-moralische Gefühl des Rechtshegelianers, sein „Gefühl für ideale Schönheit und ewige Sittlichkeit“, durch den „brutalen Zynismus“ der „Gespräche mit D'Alembert“ verletzt, sei es in der Art und Weise, wie der Arzt Bordeu mit dem Fräulein von Espinasse „den ganzen Prozeß der Zeugung haarklein durchnimmt“, oder in der Episode, welche sich „über die solitäre Befriedigung des Geschlechtstriebes bei dem Menschen verbreitet“⁹⁷. Der „Nachtrag zu Bougainvilles Reise“, nach seiner Ansicht vor allem eine Schilderung des „Geschlechtsgenußparadieses“ auf der Südseeinsel Otaheiti, entlockt ihm die tiefsten Seufzer über die „schamlose Offenheit“ der französischen Materialisten. Er sieht dabei allerdings ein, wie in dieser Schrift Diderots die Ursachen dafür gefunden werden, „daß die Tyrannei des Mannes den Besitz der Frau in ein Eigentum verwandelt hat, daß Sitte und Brauch die eheliche Verbindung mit Bedingungen überladen, daß die bürgerlichen Gesetze die Heirat einer unendlichen Menge von Förmlichkeiten unterworfen haben, daß durch die Verschiedenheit des Vermögens und des Ranges in unserer bürgerlichen Gesellschaft entsprechende und nicht entsprechende Verhältnisse entstanden

⁹³ Ebenda, Band II, S. 227. ⁹⁴ Ebenda, Band II, S. 228. ⁹⁵ Ebenda, Band II, S. 254.

⁹⁶ Ebenda, Band II, S. 126. ⁹⁷ Ebenda, Band II, S. 249.

sind“, usw.⁹⁸. Solche Geständnisse der bürgerlichen Soziologie erwecken aufs neue den Anschein einer vorbildlichen wissenschaftlichen Objektivität. Rosenkranz legt auch nicht voreilig, wie Hettner, eine latente Tendenz zum Anarchismus in den „Nachtrag zu Bougainvilles Reise“ hinein, sondern sagt sofort klipp und klar, Diderot wolle „reformieren, nicht revolutionieren“⁹⁹. Seine Spitzfindigkeit sucht das Übel anderswo und entdeckt den „wunden Fleck in Diderots Leben und Denken“ darin, daß er „die Heiligkeit der Ehe“ mißachte. Nachträglich macht der Rechtshegelianer, der sich zum kantianischen Moralisten gemausert hat, dem gestorbenen französischen Materialisten also den furchtbaren Vorwurf, er habe nicht recht gewußt, daß „die Aufhebung der Ehe, wie alle sozialen Experimente darüber beweisen, unmöglich ist, ohne die Familie aufzulösen und mit dieser Auflösung auch die Aufhebung des Privateigentums zu verbinden, d. h. in den Kommunismus zu fallen“¹⁰⁰. So beschwört er zum zweiten Male das größte Phantom der herrschenden Klassen herauf, das „Gespenst des Kommunismus“, verbindet damit die zwei für jeden Bourgeois so schauderhaften Vorstellungen, „Aufhebung des Privateigentums“ und „Aufhebung der Familie“, und nimmt mit seinem hochmoralischen Entsetzen davor alle bürgerlichen Leser seiner Diderotmonographie gewiß auch gegen den französischen Materialismus ein, dessen Richtung ja, um mit Marx zu reden, „direkt in den Sozialismus und Kommunismus mündet“¹⁰¹.

Wie Rosenkranz mit unwissenschaftlichen Mutmaßungen und subjektiven Rückschlüssen versucht hat, sein Diderotbild für das religiöse Gemüt deutscher Moralphilister zurechzumachen, geht ganz deutlich aus seinem „Rückblick“ hervor, der zu der Feststellung führt, Diderot sei „als Atheist — Pantheist“; denn er habe „den einen Gott, den absoluten Geist, verloren und das All, *le grand tout*, die Natur zurückbehalten, die im Menschen zur Erkenntnis ihrer selbst sich erhebt“¹⁰². Wer kann da noch unterscheiden, was von dem metaphysischen Materialisten Diderot und was von dem Idealisten Rosenkranz ist? Doch dessen „Schlußwort“ schafft darüber völlige Klarheit. Es dokumentiert, daß Rosenkranz es verstanden hat, sein Diderotbild für alle konservativen und reaktionären deutschen Leser, kompromißlerische Bourgeois, standfeste Junker und ängstliche Spießbürger, einigermaßen annehmbar zu gestalten. Sehr großzügig weist er Diderot eine Stellung zwischen den Zeiten und den Philosophien zu, nämlich „die Stellung zwischen der Regentschaft und der Revolution, zwischen dem Kampf des Jansenismus mit dem Jesuitismus und der Vernunftreligion des Konvents, zwischen der monadologischen Metaphysik Leibniz' und der Moralphilosophie Kants“; denn daraus kann der Königsberger Philosophieprofessor seine geradezu „preußische“ Prognose ziehen, „daß wohl keine Philosophie Diderot in solchem Grade, als die Kantische, befriedigt haben würde, weil sie das moralische Interesse obenanstellte, Gott aus der Natur und Geschichte mit wissenschaftlicher Würde eliminierte und doch, im Bewußtsein der unleugbaren Beschränktheit des menschlichen Erkennens, in der Religion den Mysterien des Gemüts unter der Polizei des Moralregiments einen Ort offen

⁹⁸ Ebenda, Band II, S. 267/68.

⁹⁹ Ebenda, Band II, S. 270.

¹⁰⁰ Ebenda, Band II, S. 269.

¹⁰¹ Marx/Engels, Die Heilige Familie, S. 261.

¹⁰² Rosenkranz, Diderots Leben und Werke, Band II, S. 421.

ließ, den der Staat als *res publica* selber zu schützen die Pflicht habe“¹⁰³. Eine hübsche Bescherung! So sollen die Grundfesten des philosophischen Materialismus Diderots, der auf der Erkenntnis der Materialität alles Seins und auf der Überzeugung von der Möglichkeit der Erkennbarkeit des materiellen Alls beruht, durch eine ihm zugemutete Neigung zu der ihm unbekannten Moralphilosophie Kants ins Wanken gebracht und in Kantischen Agnostizismus aufgelöst werden.

Wie die eklektische Anschauungsweise und die scheinobjektive Untersuchungsmethode der neokantianischen Diderotinterpreten, denen Rosenkranz gewissermaßen den Weg gewiesen hat, zu einer immer größeren Entstellung des Dideroterbes gegen Ende des 19. Jahrhunderts führen, so wird in der französischen Diderotforschung zu derselben Zeit eine gleichartige Zerstörungsarbeit von den Vertretern des Positivismus besorgt. Das Wesen der ganzen Sache brachte schon Engels, wie Lenin erklärt, „ganz eindeutig zum Ausdruck, indem er *alle* Kantianer und Humeisten jener Zeit (d. h. der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts) zum Lager der jammervollen Eklektiker, Flohknacker usw. rechnete“¹⁰⁴. In Frankreich hat der positivistische Historiker und Geschichts- und Kunstphilosoph Taine in seiner „Geschichte des vorrevolutionären Frankreich“ (1875 erschienen) das Verfahren gewiesen, wie man die materialistische Philosophie des 18. Jahrhunderts geschickt, unter dem Schein einer Anerkennung ihres naturwissenschaftlichen Ideengehaltes, angreifen und lächerlich machen kann. Er unterscheidet keine Klassen und antagonistischen Klassengegensätze als Ursachen der bürgerlichen Revolution der Franzosen, sondern zwei Elemente des „revolutionären Geistes“: das „wissenschaftliche Element“, „in jeder Hinsicht trefflich und naturgemäß wohlthätig“¹⁰⁵, und das „klassische Element“ oder die „räsonnierende Vernunft“, deren „Anwendung auf die Wissenschaftlichkeit jener Zeit die Philosophie des Jahrhunderts und die Lehren der Revolution erzeugt“¹⁰⁶. Gemäß seiner konservativ-bourgeoisen Konzeption von der Tradition, d. h. der vernünftigen Religion, die seines Erachtens unerläßlich ist, ja „in jeder Gesellschaft ein zugleich kunstvolles und natürliches Organ“¹⁰⁷, geht er dann gegen die klassische Vernunft vor, indem er behauptet, es „mangelt ihr an der Fähigkeit und an anderen Hilfsmitteln, die Tradition zu verstehen“¹⁰⁸. Sein nächster Vorstoß richtet sich gegen die Enzyklopädisten. Er schreibt Diderot, ihrem Führer, gnädig „eine halbpanteistische Weltanschauung“ zu und bezeichnet Holbach, Lamettrie, Helvetius als „offene Atheisten und trockene Materialisten“, desavouiert dann aber alle als „Feinde der Tradition“ und argumentiert allgemein gegen sie: „Man will nicht anerkennen, daß die Vernunft und die Tradition ganz einträchtig und gemeinsam eine und dieselbe Zitadelle verteidigen könnten; man meint, daß, wenn die eine ammarschiert, die andere abmarschieren müsse, und gegen das Vorurteil erhebt sich von nun an ein Vorurteil.“¹⁰⁹ Mit einer merkwürdig streitsüchtigen Sprache charakterisiert Taine ferner

¹⁰³ Ebenda, S. 423.

¹⁰⁴ Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 195.

¹⁰⁵ Hippolyte Taine, Die Entstehung des modernen Frankreich, deutsche Ausgabe von 1877, Band I, S. 171.

¹⁰⁶ Ebenda, S. 187.

¹⁰⁷ Ebenda, S. 213.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 215.

¹⁰⁹ Ebenda, S. 226.

„das ganze enzyklopädische Bataillon“ durch ein fiktives „Kriegsgeschrei“, das lautet: „Rückkehr zur Natur“, d. h. „Abschaffung der Gesellschaft“. Letztere Verallgemeinerung ist ein Produkt der Taineschen Imagination. Auf solche Weise bezieht er alle kämpferischen Enzyklopädisten indirekt des Anarchismus. Offen spricht er diese Bezeichnung nur gegen den Demokraten Rousseau aus, indem er behauptet, sein Dogma, das von der Menge ausgelegte Dogma „Souveränität des Volkes“, werde „die vollständigste Anarchie“ zur Folge haben¹¹⁰. Doch mißt er auch Diderot mehr zersetzende als erneuernde Tendenzen bei. Er geht dabei von der These aus, daß „nach einer Generation gesunder Geister eine zweite kommt, deren geistiges Gleichgewicht nicht mehr ganz in Ordnung ist“, und macht dann aus Diderot nicht nur einen Wirrkopf, sondern auch eine lächerliche Figur, indem er seine Persönlichkeit durch eine Reihe kurioser Vergleiche nicht charakterisiert, sondern verzerrt: „Ein Vulkan im Zustande der Eruption, der seit vierzig Jahren alle möglichen Ideen auswirft: glühende und gemischte, kostbare Metalle, rohe Schlacken, übelriechenden Schmutz. Der Strom ergießt sich aufs Geratewohl, je nach der Beschaffenheit des Bodens, aber stets mit dem roten Glanz und dem beißenden Rauch brennender Lava. Nicht er besitzt seine Ideen, sondern seine Ideen besitzen ihn, er erleidet sie, und um ihr Ungestüm und ihre Verheerungen abzuwehren, fehlt ihm jene solide Basis gesunden praktischen Sinns, jener innere Damm sozialer Klugheit, der Montesquieu und selbst Voltaire vor Ausschreitungen bewahrt.“¹¹¹ Der positivistische Philosoph setzt sich nicht ernst und gründlich mit der in sich so widerspruchsvollen Philosophie Diderots auseinander, sondern verwirft sie durch die beiläufige Bemerkung, Diderot steige als Philosoph tief hinab, „bis auf den Grund der antireligiösen und antisozialen Doktrin“, und fährt dann in seinem eklektischen Wortschwall munter fort, bald etwas Gutes und bald etwas Schlechtes aussagend: „Er ist ein Neuling und Emporkömmling in der wahren Welt, ein Plebejer, ein mächtiger Denker, ein unermüdlicher Arbeiter und großer Künstler, den die Sitten der Zeit zu einem Souper von Lebemännern verweht haben, wo er das große Wort führt, die Orgien leitet und — sei es angesteckt oder infolge einer Wette — mehr Unflätereien sagt als alle anderen zusammen.“¹¹² Um mit dem Künstler Diderot etwas glimpflicher verfahren zu können, trennt er die Philosophie des französischen Materialisten einfach von der Kunst des poetischen Genies und sieht in diesem folglich ein „Unikum“. Er weiß deshalb zu „Rameaus Neffe“ nichts weiter zu bemerken, als daß die Personen „so originell, so vollständig, so umgestaltet und so lebendig“ seien, daß sie „in der Naturgeschichte der Menschen zugleich als unvergleichliche Monstra und unsterbliche Urkunden figurieren“¹¹³. Zuletzt, nachdem er Diderot zum „natürlichsten Schriftsteller in jenem Zeitalter künstlicher Literatur“ erklärt hat, zweifelt Taine, der angeblich auf die Tradition und Kultur der Nation so bedachte Positivist, die nationale Wesensart des großen französischen Klassikers durch das ganz sonderbare Wortbild an: „Diderot gleicht einem Baum, der, aus einem ausländischen in einen inländischen Boden verpflanzt, zur Hälfte morsch wird und verfault, während fünf oder sechs seiner Zweige alles Gebüsch der

¹¹⁰ Ebenda, S. 251.¹¹¹ Ebenda, S. 276.¹¹² Ebenda, S. 277.¹¹³ Ebenda, S. 278.

Umgebung durch die Frische ihres Saftes und die Kraft ihres Triebes übertreffen.“¹¹⁴ Genug, der ganze Wortschwall Taines — wie der jedes Positivisten — dient eigentlich, um eine Definition Lenins darauf anzuwenden, „nur dazu, den Leser ‚totzureden‘, ihn durch ein Wortgeklingel zu betäuben und seine Aufmerksamkeit vom *Wesen der Sache* auf nichtige Lappalien abzulenken“¹¹⁵.

Die reaktionärsten bürgerlichen Ideologen reden in der Periode, da die Bourgeoisie in das Stadium des Imperialismus eintritt, in einer noch hämischeren und barbarischeren Sprache. Als Beispiel dafür, daß sie sowohl das literarisch-philosophische Erbe der eigenen Nation besudeln als auch das bürgerliche Kulturerbe anderer Nationen niederträchtig schmähen, eignet sich ausgezeichnet die sogenannte Doppelstudie, die Barbey d'Aureville, ein katholischer Neuromantiker, über Diderot und Goethe verfaßt hat. Angeblich hat er seine zwei Aufsätze oder, um die Wahrheit zu sagen, chauvinistischen Schmähchriften in dem engen Rahmen eines einzigen Buches zusammengefaßt, um Diderot und Goethe „besser beurteilen zu lassen und eine genauere und deutlichere Vorstellung von ihrer Identität zu geben“. Aber mag er in seiner Einleitung noch so sehr gegen den damals von deutschen Zeitungen ausgesprochenen Verdacht protestieren, daß es sich hier, nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71, um „die verspätete Rache eines Besiegten“ handle, so geht sein Chauvinismus doch eklatant aus den zwei unsinnigen Behauptungen hervor: Deutschland hätte schon vor 1870 Frankreich „literarisch und philosophisch okkupiert“, ja „die französische Einbildung und Meinung unterjocht“¹¹⁶, und der französische Geist, der Geist der „Rasse“, hätte sich sogar lange vor dem Erscheinen Goethes von der protestantischen und philosophischen Idee „anzapfen“ lassen, aus der das moderne Deutschland und Goethe hervorgegangen seien¹¹⁷. Nicht weniger absurd und beleidigend für die französische Nation ist in der Diderotstudie die aus der Luft gegriffene Behauptung: „Als der französische Geist mit Voltaire starb, begann mit Diderot der deutsche Geist. Durch die Deklamation, die Schwülstigkeit, die Predigerei, den Pedantismus, die große und plumpe Klappe wurde der französische Geist entnationalisiert.“¹¹⁸ Die zweiseitige Verleumdungsmethode D'Aurevillys besteht also darin, Diderot und Goethe für „Köpfe von identischer Wesensart“ zu erklären, ungeachtet der Verschiedenheit der Nationalität, Sprache, Denkart usw., und dann bald den französischen Klassiker durch den deutschen, bald den deutschen Klassiker durch den französischen herabzusetzen. So beendet er seine blindwütige Polemik gegen die „Interpretation der Natur“, den „elementaren, inferioren und groben Materialismus des Anfangs“, den er darin entdeckt, mit einem ebenso wilden Ausfall nach der anderen Seite, indem er höhnisch sagt: „Nur Goethe, der unvergleichliche Goethe, konnte jene Öde übertreffen, die Diderot in seiner ‚Interpretation der Natur‘ ausströmt.“¹¹⁹ Der chauvinistische Sophist, dem jedes wahre Nationalgefühl abgeht, dreht und wendet sich, ganz wie es ihm beliebt, und

¹¹⁴ Ebenda, S. 278/79.

¹¹⁵ Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 195.

¹¹⁶ Barbey d'Aureville, Goethe und Diderot, S. VIII.

¹¹⁷ Ebenda, S. XII.

¹¹⁸ Ebenda, S. 126.

¹¹⁹ Ebenda, S. 146.

spielt nötigenfalls auch die ihm so verhaßte klassische deutsche Philosophie gegen den französischen Materialismus aus. Nachdem er Cousin als Vermittler der Hegelschen Philosophie angegriffen und leichthin gesagt hat, diese hätte „den französischen Geist — sogar so klar, wenn er tief ist — in den dichten Nebel jener Systeme geführt, wo man alles sieht, was man sehen will, wie in der Musik und in den Wolken“¹²⁰, führt er später den „Pantheismus“ Hegels gegen den Materialismus Diderots ins Feld und meint: „Hegel ist jemand und Diderot niemand in der Philosophie... Er hat kein System!“¹²¹ Den großen Lessing versucht er als den Übersetzer der Schauspielspiele Diderots und den Dolmetscher seiner bürgerlichen Ästhetik herabzuwürdigen. Nach der völlig verzerrenden Darstellung der ästhetischen Anschauungen Diderots, dieser „vagen, wenn nicht falschen Ideen, die Diderot mit seinem deklamatorischen Scharlatanismus zu Schaum schlug“, setzt er den schiefen Vergleich in anderer Richtung mit der Bemerkung fort: „Nur Deutschland, dieser Ideenmelker, konnte diesen Schaum übernehmen und sich damit einseifen, und sogar Lessing, so überlegen an Verstand gegenüber Diderot, schluckte ihn und glaubte dabei die Substanz seines Geistes zu vermehren.“¹²² Die durchaus reaktionäre Ideologie des erbärmlichen Pamphletisten kommt politisch ebenso kraß in seinen Invektiven gegen den „plebejischen Bürger“ Diderot zum Ausdruck, sei es, daß er ihn und Rousseau verächtlich „zwei Philosophen von niedriger und manchmal schlechter Herkunft“ nennt¹²³, sei es, daß er behauptet, der Materialismus Diderots habe „die Courbets in der Kunst und die Zolas in der Literatur — den letzten Schund — hervorgebracht“¹²⁴, oder daß er die Nase über den „Sohn des Messerschmieds“ rümpft, weil er findet, dieser habe nie, wie doch jeder große Künstler, „etwas Elegantes, Patrizisches, Aristokratisches“¹²⁵. Wie dumm und unverschämt ist die Glosse zu „Jakob der Fatalist“: „In der Gestalt dieses unerträglich philosophischen Knechtes predigt Diderot gegen die ‚Willensfreiheit‘ des Menschen. Kümmern sich Lakaien denn um die Willensfreiheit?“¹²⁶ Übrigens erweist D'Aurevilly sich überall als philosophischer Dilettant und gibt das selber zu, wenn er hochmütig sagt: „Ob Diderot Atheist, Pantheist, Materialist, Deist oder bloß Skeptiker war, ist mir völlig gleich. Er hat die Kirche gehaßt — darin besteht für mich sein Irrtum und sein Verbrechen.“¹²⁷ Der Verächter und Besudler des bürgerlich-humanistischen Kulturerbes zweier Nationen, das in Diderot und Goethe einen wahrhaft klassischen Ausdruck gefunden hat, bildet sich ein, er könne das Andenken des französischen Klassikers in der Erinnerung seines Volkes durch die bombastische Schlußbemerkung austilgen, der „Salamander“ Diderot habe sich verzehrt „im Feuer des Geistes, im Feuer des Herzens, im Feuer der Sinne, im Feuer der Schwärmerei, im Feuer der Vergnügtheit und im Feuer der Tränen“, und könne das Andenken des deutschen Klassikers wenigstens lächerlich machen durch die ebenso alberne wie abgeschmackte Glosse: „Und Goethe, diese erstarrte Gallertmasse, lebt noch fort.“¹²⁸ Aber das Machwerk dieses kulturzerstörenden Chauvinisten dokumentiert nur, wie richtig und wahr die von den Klassikern des Mar-

¹²⁰ Ebenda, S. XVIII.¹²³ Ebenda, S. 124.¹²⁶ Ebenda, S. 166.¹²¹ Ebenda, S. 152.¹²⁴ Ebenda, S. 132.¹²⁷ Ebenda, S. 242.¹²² Ebenda, S. 179.¹²⁵ Ebenda, S. 169.¹²⁸ Ebenda, S. 253.

xismus-Leninismus aufgestellte Lehre ist, daß die Bourgeoisie in der Epoche ihres Niedergangs alle großen nationalen und kulturellen Traditionen fahren läßt, während die aufsteigende Arbeiterklasse die Mission übernimmt, das nationale bürgerliche Kulturerbe, soweit es demokratisch und humanistisch ist, zu sammeln, zu bewahren und kritisch zu verarbeiten.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, nachdem Assézat und sein Mitarbeiter Tourneux mit ihrer zwanzigbändigen, zwischen 1875 und 1879 veröffentlichten Gesamtausgabe die wesentlich verbreiterte und bis heute vollständige Grundlage für die Auseinandersetzung mit den überlieferten Schriften Diderots geschaffen haben, treten unter den bürgerlichen Diderotforschern immer seltener patriotisch und humanistisch denkende Wissenschaftler auf, die das national unvergängliche Werk des hervorragenden französischen Klassikers vor der Zerstörung durch die Reaktion zu retten suchen und etwas zur Vertiefung der Diderotkritik beitragen. Alle Studien aus dieser Zeit und noch viel mehr die aus der empiriokritizistischen Periode des 20. Jahrhunderts tragen im Gegenteil, wie der Einblick in H. Dieckmanns Bericht über „Stand und Probleme der Diderotforschung“ um 1930 lehrt, zur psychologistischen Auflösung der klaren Umrisse und des edlen Gehaltes jenes klassischen bürgerlichen Diderotbildes bei, wie es vor allem die deutschen Klassiker vorgezeichnet haben. Sogar die rein sachlichen und ziemlich unkritischen Auskünfte Dieckmanns bestätigen diese Verfallserscheinung. So untersucht zum Beispiel E. Caro vom positivistischen Standpunkt der Experimentalpsychologie Claude Bernards den „Transformismus“ der Ideen Diderots, anstatt die dialektischen Momente seiner Denkweise zu erforschen; denn der angenommene „Transformismus“ scheint sehr geeignet, die Versöhnbarkeit der inneren Widersprüche des metaphysischen Materialismus nachzuweisen, was der Bourgeoisie nur erwünscht sein kann¹²⁹. E. Faguet konzentriert sein besonderes Interesse auf die Analyse der „komplizierten Individualität“ Diderots, seiner „Sensibilität“, seiner „Imagination“ usw.; er entdeckt dabei die modernsten „Ichspaltungen“ und macht durch das alles Diderot, „ein einzig Individuum“, wie ihn Goethe genannt, ungeheuer kompliziert¹³⁰. Von Faguet übernimmt Rudolf Kassner verschiedene konfuse Begriffe, zum Beispiel den, daß Voltaire „ein Chaos klarer Ideen“ sei; er macht ihn deshalb zum bloßen politischen „Rhetoriker“, dem „letzten französischen Geist des ancien régime“, und im Gegensatz dazu Diderot zum modernen „Künstlermenschen“, der natürlich eines „religiösen Lebensgefühl“ bedarf; er dichtet es Diderot also an, ganz einfach mit der Phrase, dieser sei, „ohne religiös zu sein, doch immerwie auf dem Wege zu einer Religion“, und bestimmt ihn schließlich zum „Vorläufer Taines“, weil er, wie dieser, das Schöne als „Produkt des Genies“ auffasse¹³¹. J. von Voss, ein Schüler Wundts, wirft das alte Problem der „exoterischen“ und „esoterischen“ Moralphilosophie Diderots auf, untersucht es aber unter einem Nietzschen Aspekt und erblickt schließlich bei dem humanistischen französischen Klassiker, wie selbst Dieckmann mit leisem Bedauern bemerkt, „Ansätze zu einer Herrenmoral und zu einer Ver-

¹²⁹ E. Caro, *Essay über Diderot*, enthalten in *La fin du dixhuitième siècle*, Paris 1880.

¹³⁰ E. Faguet, *Diderot-Studie*, enthalten im *Dixhuitième siècle*, Paris 1892.

¹³¹ Rudolf Kassner, *Denis Diderot*, Berlin 1906.

herrlichung der Kraft“¹³². Das Gegenteil entdeckt Karl von Roretz; denn er sucht geflissentlich, offenbar unter dem Einfluß Diltheys, „Leitmotive“ für Diderots Weltanschauung und findet das allerwichtigste Leitmotiv in seiner „ständigen Skepsis“¹³³. Der amerikanische Positivist Vexler setzt bei Diderot den „ästhetischen Naturalismus“ voraus, ohne zu bedenken, daß der literarische Naturalismus eine ganz bestimmte, historisch und soziologisch bedingte Erscheinung der bürgerlichen Literatur gegen Ausgang des 19. Jahrhunderts ist, und sieht daher in dem bürgerlichen Realisten Diderot unbedenklich einen „Vorläufer“ eben dieser naturalistischen Literaturperiode¹³⁴. Unter den modernsten französischen Literaturhistorikern und Individualpsychologen macht P. Hermand große Anstrengungen, um die psychische, moralische und künstlerische „Kompliziertheit“ Diderots aus dessen „natürlicher Individualität“ zu begreifen; er setzt sie zu diesem Zweck in Widerspruch zum „allgemeinen französischen Moralbewußtsein von 1740“ und bekommt dabei heraus, daß Diderot „der größte Individualist seines Jahrhunderts“ gewesen sei¹³⁵. In allen diesen ganz speziellen Studien zeigen sich die Grundtendenzen und Verfallserscheinungen der modernen bürgerlichen Halbwissenschaft, vom Empirismus bis zum Psychologismus und Fideismus und außerdem die Haarspaltereien oder „Flohknackereien“ der empiriokritizistischen Periode.

Was Dieckmanns „ideengeschichtlichen“ Beitrag zur Diderotkritik betrifft, so hüte man sich, seiner Orientierung zu folgen. Die zweideutige Beurteilung der chauvinistischen Doppelstudie von D'Aurevilly, die er im Hinblick auf Goethe „vollkommen ungenießbar“, aber in bezug auf Diderot „vom ersten bis zum letzten Satze lesenswert“ findet, weil hier „alles, was man gegen Diderot sagen kann“, so gut zusammengestellt sei, „mit einem Feuer, einer Sprachkraft und einer Spannung, gegen die die üblichen Angriffe ein unerträgliches Nörgeln sind“¹³⁶, ist für Dieckmann bezeichnend. Wie subjektivistisch seine Anschauungsweise und wie zweifelhaft seine Wissenschaftlichkeit ist, geht aus seinen Empfehlungen für die künftige Diderotforschung hervor, besonders aus den anscheinend von Freudschen Ideen inspirierten Ratschlägen, man müßte „vor allem einmal versuchen, die sexuelle Moral Diderots aus seinem Charakter und seiner Natur zu verstehen“, dann „die zahlreichen Sophismen, die fingierten Übergänge und Begriffsverwirrungen bei Diderot aufdecken“, und schließlich „den amorali-schen Trieb Diderots analysieren und hierbei die Abneigung des 18. Jahrhunderts gegen jeden Zwang erwähnen“¹³⁷.

So bekunden im 20. Jahrhundert die bürgerlichen Diderotforscher eine auffallende Indifferenz gegenüber dem materialistischen Philosophen und humanistischen Kämpfer, aber um so mehr Neugier für die „Problematik“ des „individuellen Künstlers“ und „zweispältigen Moralisten“ Diderot. Sie

¹³² Johann von Voß, Diderots Moralphilosophie, Dorpat 1909.

¹³³ Karl von Roretz, Diderots Weltanschauung, ihre Voraussetzungen, ihre Leit-motive, Wien 1914.

¹³⁴ E. Vexler, Studies in Diderot's esthetic naturalism, New York 1922.

¹³⁵ P. Hermand, Les idées morales de Diderot, Paris 1923.

¹³⁶ H. Dieckmann, Stand und Probleme der Diderot-Forschung, S. 24.

¹³⁷ Ebenda, S. 33.

interpretieren dabei ihre verkommene bourgeoise Denkweise in ihn hinein und ziehen bei der psychologischen Studie seines Charakters alle möglichen falschen, historisch wie literarisch unzulässigen Analogieschlüsse. Manche machen aus ihm einen „Vorläufer der Romantik“, andere entdecken bei ihm eine Antizipation der „impressionistischen Syntax der Goncourts“, wieder andere bilden sich ein, es sei in einigen seiner Ideen schon ein „Hauch von moderner Dekadenz“ zu spüren. Unseres Erachtens muß die marxistische Literaturwissenschaft und Literaturkritik eine ihrer aktuellsten Aufgaben darin wahrnehmen, die Herkunft solcher relativistischer Anschauungen, subjektiver Meinungen und verwirrender Begriffe aufzudecken und ihre Unbrauchbarkeit in einer öffentlichen Diskussion zu beweisen, weil ihre Einflüsse zuweilen noch in Neuauflagen von literarhistorischen Werken älteren Jahrgangs nachwirken, die von Verlagen in der Deutschen Demokratischen Republik herausgegeben worden sind. Auch in Klemperers „Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert“ begegnen wir in dem Abschnitt, der sich auf Diderot bezieht, noch vielfach Begriffen und Analogien dieser bürgerlichen Ideologie. Die Anschauung, wonach Diderots Werk zugleich „Aufklärung und romantischer Widerspruch zur Aufklärung“ ist, also „die Romantik einleitet und antizipiert“¹³⁸, die Auffassung, er wirke „auf Augenblicke wie ein Realist oder Impressionist aus der Mitte des 19., dann wieder wie ein Neuromantiker des beginnenden 20. Jahrhunderts“¹³⁹, die Begriffe seiner „Ich-Zerspaltungen und -Beobachtungen“, seiner „gläubigen Skepsis“, seiner „naturwissenschaftlichen Religiosität“, die daher kommende Meinung, daß „das ungeheure, das religiöse Lebensgefühl Diderots“ immer wieder auf Momente hervorbreche, besonders in der „Unterhaltung mit D'Alembert“ bei der Frage nach der Entstehung des Lebens, wobei — nach unserer Ansicht — sein zeitweises dialektisches Denken gegen die mechanistische Anschauungsweise der Cartesianer protestiert, der Hinweis auf „einzelne Ausbrüche zu völligem Animalismus, Amoralismus und Anarchismus“¹⁴⁰, die Wiederholung der Hypothese Hermands, Diderot sei „der stärkste Individualist des Jahrhunderts“¹⁴¹, die Frage, ob nicht manchmal in dem „Funkenregen“ seiner aufsprühenden Gedanken einigermaßen liege, „was die geistige Welt der Neuromantiker von Mallarmé bis Joyce (!) ausmacht“¹⁴² — alle diese Annahmen und Deutungen, Termini und Analogien, die — wie Klemperer in seinen Literaturnachweisen selbst andeutet — von den modernsten französischen Literaturhistorikern und Individualpsychologen der positivistischen Schule herkommen, widersprechen einer marxistischen Auffassung und Darstellung des Materialisten und Realisten Diderot von Grund auf.

Wir nehmen an, daß die ästhetischen Urteile Lessings, Herders, Goethes, Schillers und Hegels über den Kunsttheoretiker, Dramatiker und Erzähler Diderot, die wir möglichst genau wiedergegeben haben, jedem aufmerksamen und kritischen Leser beweisen werden, daß unsere Klassiker gewiß mehr rationale Klarheit und bleibende Wahrheit über Diderot verbreitet

¹³⁸ Viktor Klemperer, *Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert*, Berlin 1954, Band I, S. 319.

¹³⁹ Ebenda.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 323—325.

¹⁴¹ Ebenda S. 326.

¹⁴² Ebenda, S. 329.

haben als alle naturalistischen, neuromantischen oder eklektischen bürgerlichen Diderotinterpreten aus neuerer und neuester Zeit. Und wer die philosophischen Urteile der revolutionären russischen Demokraten Herzen und Tschernyschewski über den Materialisten Diderot studiert, wird finden, daß sie zweifellos richtiger und bedeutender für die künftige Diderotforschung sind als die Meinungen aller Positivisten und Empiriokritizisten unseres Jahrhunderts. Man lese in den „Briefen über das Studium der Natur“ nach¹⁴³, was Herzen hinsichtlich der Enzyklopädisten sagt: warum er Diderot für den „tiefgründigsten aller Enzyklopädisten“ hält, wie hoch er „Diderot, Holbach und Genossen“ schätzt, weil sie „die Doppelzüngigkeit und Heuchelei ihrer Mitwelt“ aufdeckten und auf „die Lebenslüge, auf den Widerspruch zwischen offizieller Moral und privater Lebensführung“ hinwiesen, und wie er sie gegen den Vorwurf des schnöden Egoismus durch die treffliche Rechtfertigung verteidigt: „Die Philosophen bewiesen, daß der Egoismus eines der notwendigen Elemente alles Lebendigen, Bewußten ist, und zeigten, indem sie ihn rechtfertigten, daß der menschliche Egoismus nicht nur das Gefühl der persönlichen Liebe zu sich selbst ist, sondern darüber hinaus das Gefühl der Liebe zur Gattung, zur Menschheit, zum Nächsten.“ Ausgezeichnet ist auch Herzens politische Einschätzung der Enzyklopädisten, „ihrer Einseitigkeit bis zur Absurdität“, wozu die Verhältnisse in der feudalabsolutistischen Gesellschaft sie zwangen, und seine Mahnung, sie trotzdem nicht für so „platt-oberflächlich“ zu halten, „wie die Deutschen, auf Grund der allgemeinverständlichen Sprache der Enzyklopädisten urteilend, von ihnen dachten“. Gleichzeitig geht Herzen schon an die kritische Überwindung des französischen Materialismus, weil er erkennt, daß dieser „nichts begriff außer Stoff und Leib und eben deshalb weder den Stoff noch den Leib in ihrer wirklichen Bedeutung begriff“, und erinnert an die große Rolle, welche die klassische deutsche Philosophie dabei spielt, besonders die Dialektik Hegels. Warum man sich dagegen vor der späten Philosophie Kants allgemein hüten sollte, also im besonderen auch vor den neokantianischen Hypothesen in der Interpretation Diderots durch Rosenkranz, den die russischen Demokraten für „einen beschränkten Menschen und schlechten Denker“¹⁴⁴ halten, sagt Tschernyschewski in einem Brief an Herzen, in dem er die grundverschiedenen Anschauungsweisen Diderots und Kants einander gegenüberstellt, gegen die „transzendental gegebenen Formen der Intuition“ polemisiert und erklärt: „Diese ‚Formen‘ hat Kant sich ausgedacht, um die Willensfreiheit, die Unsterblichkeit der Seele, die Existenz Gottes und die göttliche Fürsorge für das Wohl der Menschen auf Erden und für die ewige Seligkeit im künftigen Leben in Schutz nehmen zu können, um diese seinem Herzen teuren Überzeugungen zu retten — vor wem eigentlich? — vor Diderot und seinen Freunden; darauf war Kants Denken gerichtet. Und zu diesem Zweck zerbrach er alles, worauf Diderot und seine Freunde sich stützten. Diderot stützte sich auf die Naturwissenschaft, auf die Mathematik — ohne mit der Wimper zu zucken, schlug Kant die gesamte Naturwissenschaft in Trümmer, stürzte alle Formeln der Mathematik zu

¹⁴³ Alexander Herzen, *Ausgewählte philosophische Schriften*, S. 315—319.

¹⁴⁴ Herzen, *Ausgewählte Philosophische Schriften*, S. 330.

Boden; die Hand versagte ihm dabei nicht den Dienst, obwohl er selbst ein besserer Naturforscher war...“¹⁴⁵

Leider sind wir über die Anfänge der russischen Diderotforschung, namentlich über das Verhältnis des revolutionären Demokraten Raditschew zu dem französischen Materialisten, nicht näher unterrichtet. Sie datieren zweifellos seit Diderots Besuch in Petersburg im Jahre 1773, seinen Gesprächen mit Katharina II. über die Notwendigkeit gewisser bürgerlicher Reformen in Rußland und der dadurch veranlaßten Ausarbeitung eines kurzen Programms für die „Studien in Rußland“ und eines großen „Planes einer Universität für die russische Regierung“ (1775/76). Die Charakteristik Diderots in der Großen Sowjetenzyklopädie, exakt in der Unterscheidung seiner ideologischen Entwicklungsphasen und präzise in der Bestimmung der Fortschrittlichkeit wie der Begrenztheit seiner philosophischen, sozialen und ästhetischen Anschauungen, enthält nur allgemeine Hinweise auf sein „gewaltiges Interesse für Rußland, für das russische Volk und seine Zukunft“ und auf seine hohe Einschätzung der „Errungenschaften der russischen Literatur und Wissenschaft, insbesondere mehrerer Werke M. W. Lomonossows“¹⁴⁶. Die demokratische Richtung der russischen Diderotforschung hat auf der Grundlage der theoretischen Erkenntnisse und praktischen Folgerungen des revolutionär-demokratischen und materialistischen Vortrupps der russischen Intelligenz, wie schon die kurzen Aussprüche Herzens und Tschernyschewskis beweisen, das politische Aufklärertum der Enzyklopädisten und die vorbildliche Aktivität ihres Führers besser erfaßt und höher gewertet als die meisten zur Kontemplation und Spekulation neigenden, also mehr an der Untersuchung abstrakter philosophischer Probleme und ästhetischer Fragen interessierten deutschen Forscher. Naturgemäß nahm diese Richtung dann, gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, einen sozialistischen Charakter an, als Plechanow an die fortschrittlichsten Traditionen der revolutionären russischen Demokraten anknüpfte, im Jahre 1896 mit seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus“ aufs neue die Aufmerksamkeit auf den bedeutendsten Ideologen der vorrevolutionären französischen Bourgeoisie lenkte und die Veranlassung gab, sein philosophisches Erbe unter dem Gesichtspunkt des Marxismus zu untersuchen. Obgleich Plechanows Studien sich auf Helvetius und Holbach beziehen und vor allem darauf ausgehen, wissenschaftlich zu beweisen, warum die französische materialistische Philosophie des 18. Jahrhunderts eine revolutionäre Philosophie war, macht er doch aufmerksam auf die Besonderheiten Diderots, wesentliche Besonderheiten, durch die er sich von seinen Gesinnungsgenossen vorteilhaft unterscheidet. Bei der Feststellung der „unbestritten schwachen Seite“ Holbachs und des ganzen vormarxistischen Materialismus, die er in dem „fast völligen Fehlen jeder Idee von Evolution“ sieht, macht er die sehr wichtige Bemerkung: „Wohl hatten Leute wie Diderot manchmal geniale Ausblicke, welche den bedeutendsten unserer modernen Evolutionisten Ehre gemacht haben würden; aber diese Ausblicke sind ohne Zusammenhang mit dem Wesen ihrer Lehre, sie waren nur Aus-

¹⁴⁵ N. G. Tschernyschewski, *Ausgewählte Philosophische Schriften*, Brief an Herzen vom 8. März 1878, S. 689.

¹⁴⁶ Große Sowjet-Enzyklopädie, Reihe Geschichte und Philosophie, Heft 27, S. 36/37.

nahmen und bestätigten als Ausnahmen nur die Regel.¹⁴⁷ Im Gegensatz zur idealistischen Voreingenommenheit jener westeuropäischen bürgerlichen Interpreten Diderots, die ihm ihre eigenen fideistischen Ideen, „ein religiöses Lebensgefühl“, eine „transzendente Imagination“ und dergleichen zuschreiben, um aus ihm einen „Pantheisten“, „Halbpantheisten“, „Ahnen des Positivismus“ usw. zu machen, und die keinen Blick für die gerade in seiner genialen Evolutionshypothese enthaltenen Ansätze der Dialektik haben, bedeutet der kurze Wink Plechanows eine sehr wertvolle Anregung, die bisher am wenigsten erforschte, aber gewiß erforschenswerte Seite der Diderotschen Philosophie zu analysieren.

Lenin hat dann, im Jahre 1908, nicht nur die russische, sondern die ganze marxistische Diderotforschung auf eine höhere Stufe gehoben, als er im ideologischen Kampf gegen die erzreaktionären Ansichten der modernsten französischen Positivisten, deutschen Neukantianer, Machisten usw. und ihrer russischen Anhänger, der Empiriokritizisten und -symbolisten, sein größtes philosophisches Werk schrieb: „Materialismus und Empiriokritizismus“. Um zu beweisen, wie rückschrittlich die Ideen dieser hochmodernen Philosophen waren, von denen er sarkastisch sagt, sie hätten die alten Gedanken von der „ökonomischen“ Entfernung der „Materie“ aus der Philosophie nur in eine viel schlaunere und durch eine „neue“ Terminologie komplizierte Form gekleidet, damit diese Gedanken von naiven Leuten für die „neueste“ Philosophie gehalten würden¹⁴⁸, leitete er sein Werk mit einer Darstellung der Gegensätzlichkeit der spiritualistischen Philosophie des Bischofs Berkeley und der materialistischen Philosophie Diderots ein. Er fand die „Unterhaltung mit D'Alembert“ so beachtenswert, vor allem so bezeichnend für die Parteilichkeit jeder Philosophie, daß er in sein Buch Auszüge aus diesem Dialog aufnahm und ihren Inhalt tief wissenschaftlich analysierte. Näher gehen wir hier auf diesen wichtigsten, für die ganze marxistisch-leninistische Diderotforschung grundlegenden Beitrag nicht ein, ebensowenig wie wir vereinzelte Urteile, die Marx und Engels über die historische Bedeutung Diderots gegeben haben, hier zusammenstellen und den Wert derselben für die Erschließung und Kritik seines enzyklopädischen Erbes eingehend betrachten. Hier nur noch eine kurze Betrachtung über die Auswirkung der Leninschen Diderotstudie auf die sowjetische Wissenschaft: Es ist gewiß auf diese kritische Studie zurückzuführen, daß die sowjetischen Wissenschaftler, die nach den Bürgerkriegsjahren, in der Periode des Übergangs zur friedlichen Arbeit, anfangen, den vormarxistischen Materialismus für die Völker der Sowjetunion zu erschließen, dem hervorragenden Klassiker der materialistischen französischen Philosophie jene besondere Beachtung schenkten, die zur Übersetzung und sukzessiven Veröffentlichung seiner sämtlichen Werke führte. So lebt heute in den sozialistischen Nationen der UdSSR das Andenken an den großen Meister des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts fort. Mit berechtigtem Stolz weist die Große Sowjetenzyklopädie auf diese Bewahrung des „kämpferischen, revolutionären Erbes Diderots“ hin, besonders im Gegen-

¹⁴⁷ G. W. Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus, S. 18.

¹⁴⁸ Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 17.

satz zu „den heutigen Ideologen der französischen Bourgeoisie, die Mystik und katholisches Dunkelmännertum kultivieren möchten“; sie deutet an, wie diese Ideologen versuchen, „die unauflöslich mit Diderots Namen verbundenen Traditionen des fortschrittlichen französischen philosophischen Denkens von kosmopolitischen Positionen aus zu vernichten“, und nennt den Grund, warum solche niederträchtigen Bestrebungen vergeblich sind: „Über die historisch-fortschrittlichen Tendenzen wacht die Kommunistische Partei, die an der Spitze aller fortschrittlichen Kräfte des heutigen Frankreich steht.“¹⁴⁹

In Frankreich hat nach 1945 eine Renaissance Diderots auf die Initiative marxistischer Forscher hin begonnen. Ihre Bestrebungen gehen dahin, das nationale Erbe des bürgerlich-humanistischen Klassikers breiten Schichten des französischen Volkes zugänglich zu machen, sein Andenken vor allem unter der Arbeiterklasse zu sichern und es dadurch am wirksamsten gegen alle Zerstörungsversuche der Bourgeoisideologen zu verteidigen. Obgleich wir eine ausführliche Würdigung der Diderotmonographie von Henri Lefebvre, der Diderotstudien von Jan Varloot, des ausgezeichneten ästhetischen Essays von dem polnischen Literaturwissenschaftler Jan Kott, „Der Sachwalter der Geschmacksrichtungen des dritten Standes“, und anderer hervorragender Ergebnisse, welche die marxistische Richtung der Diderotforschung bisher hervorgebracht hat, hier nicht mehr geben können, möchten wir doch kurz erklären, warum uns Varloots Vorworte und Kommentare zu den zwei uns bisher bekannten Bänden der französischen Volksausgabe der Ausgewählten Texte Diderots als besonders wertvoll erscheinen. Die sorgfältige Auswahl der Texte, die wohlüberlegten Kürzungen, die nur dort stattgefunden haben, wo es notwendig schien, eine Überlastung des Lesers mit totem, unnützem Ballast der Vergangenheit auszuschließen, und die nie den Zusammenhang zerreißen, die allgemeinverständliche, aber nirgends journalistisch oberflächliche, sondern immer durchaus wissenschaftliche Kommentierung im marxistischen Sinne: das alles zeigt vorbildlich, wie die Volksausgabe eines Klassikers beschaffen sein muß, damit er ein wirklich erworbenes und dauerndes Besitztum des ganzen Volkes werde.

In der Gemeinsamkeit der Bestrebungen und Ziele französischer und deutscher marxistischer Diderotforscher, die zur Verteidigung des demokratischen und humanistischen Ideengehaltes der Werke Diderots gegen alle Verfälschungsversuche entschlossen sind, kommt die Verbundenheit der kämpferischen, für die Souveränität der Nationen wie für die Völkerfreundschaft eintretenden Kräfte des französischen und des deutschen Volkes zum Ausdruck. Wie der bürgerliche Humanismus die deutschen Klassiker mit dem Klassiker Diderot und dadurch mit seinem Volk verbunden hat, so kann und wird die kritische Aneignung des Dideroterbes uns mit den fortschrittlichen Traditionen der französischen Nation und mit allen aktiven, für die Weiterentwicklung der nationalen Kulturen im Frieden kämpfenden Humanisten des heutigen Frankreich verbinden.

¹⁴⁹ Große Sowjet-Enzyklopädie, Heft 27, S. 45.

ÜBERSETZUNGEN

Der Kampf Lenins für das fortschrittliche Erbe der philosophischen Anschauungen der Menschheit

von M. T. JOWTSCHUK und M. I. SIDOROW (Sowjetunion)

I.

Der Marxismus-Leninismus maß und mißt der Geschichte der Philosophie große Bedeutung bei, er betrachtet die wissenschaftliche Behandlung und die richtige Darstellung der Geschichte der Philosophie als einen wichtigen Bestandteil des ideologischen Kampfes der kommunistischen Parteien. Die Klassiker des Marxismus-Leninismus sahen in den Völkern aller Länder, die von der revolutionären Arbeiterklasse geführt werden, die rechtmäßigen Erben der fortschrittlichen Tradition der philosophischen Anschauungen der Menschheit.

Die marxistisch-leninistische Erhellung und Erforschung der Geschichte der Philosophie ist von großer Wichtigkeit für die Vervollkommnung des theoretischen Denkens der sowjetischen Intelligenz und der fortschrittlichen Wissenschaftler des Auslands, denn das theoretische Denken ist, wie Fr. Engels sagt, „nur der Anlage nach eine angeborene Eigenschaft. Diese Anlage muß entwickelt, ausgebildet werden, und für diese Ausbildung gibt es bis jetzt kein anderes Mittel als das Studium der bisherigen Philosophie“ (Dialektik der Natur, S. 32, 1952).

Die Klassiker des Marxismus-Leninismus wenden sich in ihren Werken ständig der Geschichte der Philosophie zu, sie betrachten die Traditionen des Kampfes des Materialismus gegen den Idealismus, der Dialektik gegen die Metaphysik als eine mächtige Unterstützung im Kampfe gegen die bürgerlichen idealistischen und metaphysischen Theorien.

Die Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus, Marx und Engels, gaben als erste eine wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der philosophischen Ideen und zeigten, daß der dialektische Materialismus das Resultat der kritischen Verarbeitung und der Entwicklung all des Wertvollen ist, das von den vorhergehenden philosophischen und politischen Theorien erzielt worden war.

Wie Marx und Engels widmete W. I. Lenin den Problemen der Geschichte der Philosophie große Aufmerksamkeit. In seinen Werken sind tiefe Thesen und Gedanken enthalten, die eine sehr wichtige, eine unübertroffene methodologische Bedeutung für die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie besitzen. Lenin drückt das Verhältnis des Marxismus zur vorhergehenden Kultur mit erschöpfender Genauigkeit und Klarheit aus: „Der Marxismus eroberte sich seine welthistorische Bedeutung als Ideologie des revolutionären Proletariats dadurch, daß der Marxismus durchaus nicht die wert-

vollsten Errungenschaften der bürgerlichen Epoche verwarf, sondern im Gegenteil sich alles aneignete und verarbeitete, was wertvoll in der mehr als zweitausendjährigen Entwicklung des menschlichen Denkens und der Kultur war. Nur die weitere Arbeit auf dieser Grundlage und in dieser Richtung, die von der praktischen Erfahrung der Diktatur des Proletariats beseelt ist, als dem letzten Kampf gegen jede Ausbeutung, kann als Entwicklung einer wirklich proletarischen Kultur anerkannt werden“ (Sotschinenij t. 31, S. 292).

In den Arbeiten des großen Lenin fand die Sorge der Partei der revolutionären Arbeiterklasse um die Erhaltung und Entwicklung des wertvollen Erbes der philosophischen Ideen der Menschheit, um die richtige Interpretation und Ausnutzung der fortschrittlichen Traditionen der Philosophie der Vergangenheit, fand der Kampf der Partei mit den dem Marxismus feindlichen Richtungen und Gruppen, die die Geschichte der Philosophie fälschen und die reaktionären philosophischen Systeme im Interesse der Ausbeuterklassen wiederbeleben, die hervorragendste Verwirklichung.

Lenin, der die marxistische Auffassung von den philosophischen und politischen Lehren der Vergangenheit (der deutschen Idealisten und Feuerbachs, der französischen Materialisten und der utopischen Sozialisten, der russischen revolutionären Demokraten des 19. Jahrhunderts u. a.) verteidigte und entwickelte, verfolgte die wichtigsten politischen und ideologischen Aufgaben des Kampfes des Proletariats. Er bewaffnete die sich in Rußland bildende Partei der Arbeiterklasse mit der wissenschaftlichen Theorie und der wissenschaftlichen Methode der Erkenntnis und revolutionären Umgestaltung der Welt, er verteidigte die Arbeiterbewegung und die Wissenschaft gegen den verderblichen Einfluß des Idealismus, des Subjektivismus, des vulgären Evolutionismus und anderer bürgerlicher philosophischer und soziologischer Richtungen, er lehrte die Partei die schöpferische Entwicklung und Anwendung des Marxismus, die Berücksichtigung der Besonderheit der konkret-historischen Bedingungen des Klassenkampfes. Lenin gab auf allen Etappen der Tätigkeit der kommunistischen Partei Musterbeispiele der dialektisch-materialistischen Lösung von Fragen der Geschichte der Philosophie in Verbindung mit den praktisch-politischen Kampfaufgaben des revolutionären Proletariats.

Noch am Vorabend der Arbeiterbewegung in Rußland entlarvte Lenin in seinem Werk „Wer sind die ‚Volksfreunde‘ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?“ vollkommen die subjektivistische, metaphysische Soziologie und die idealistische Philosophie der Narodniki, er wies die völlige Haltlosigkeit ihrer Marx-„Kritik“, ihrer Verwechslung der marxistischen Philosophie mit dem Hegelianismus nach. In seinem Werk „Der ökonomische Inhalt des Narodnikitums und seine Kritik im Buche des Herrn Struve“ entlarvte Lenin die bürgerliche Entstellung des Marxismus und seiner Philosophie durch die liberalen Neukantianer, gab eine ihrer Bedeutung nach außerordentlich wichtige Begründung des Prinzips der Parteilichkeit in der Philosophie und stellte den proletarischen marxistischen Materialismus dem bürgerlichen Objektivismus entgegen. In einer Reihe von Arbeiten unterzog Lenin den Bernsteinischen Revisionismus in Philosophie und Politik einer vernichtenden Kritik.

In den Jahren der Reaktion, nach der Niederlage der ersten russischen

Revolution, begannen die imperialistische Bourgeoisie und ihre Agentur in der Arbeiterbewegung in Rußland und im Ausland den alten idealistischen Plunder zu pflegen und zu erneuern und ihn für die neueste „wissenschaftliche“ Philosophie auszugeben, um damit die theoretischen, die philosophischen Grundlagen der marxistischen Partei zu untergraben und die revolutionäre Arbeiterbewegung geistig zu entwaffnen. Lenin gab in seinem unsterblichen Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ einen kurzen Überblick über den unversöhnlichen Kampf der feindlichen Parteien in der Philosophie — des Materialismus und des Idealismus — auf den verschiedenen historischen Entwicklungsstufen, er deckte die reaktionären gnoselogischen und sozialen Wurzeln der „neuesten“ Richtungen in Philosophie und Naturwissenschaft auf, verteidigte die theoretischen Grundlagen der Partei der Arbeiterklasse und entwickelte sie weiter.

Seit den ersten Tagen der Diktatur des Proletariats und des sozialistischen Aufbaus in unserem Lande, als sich immer neue Millionen Werktätiger dem Marxismus anschlossen, widmete Lenin, der für die Begründung einer sozialistischen Kultur kämpfte, den Fragen der Geschichte der Philosophie große Aufmerksamkeit. In seinen Arbeiten und Reden rief Lenin die Arbeiterklasse, die Partei, die junge Generation des Sowjetlandes auf, sich das ganze wertvolle Erbe des menschlichen Denkens kritisch anzueignen. Lenin, der die kleinbürgerlichen, nihilistischen Theorien des „Proletkult“ entlarvte, wonach das Proletariat seine eigene Kultur auf einem leeren Platz, ohne Ausnutzung der Kultur der Vergangenheit aufbauen müsse, sagt: „Die proletarische Kultur fällt nicht vom Himmel, sie ist nicht eine Erfindung von Leuten, die sich als Fachleute für proletarische Kultur bezeichnen. Das ist alles kompletter Unsinn. Die proletarische Kultur muß die gesetzmäßige Weiterentwicklung jener Summe von Kenntnissen sein, die die Menschheit sich unter dem Joch der kapitalistischen Gesellschaft, der Gutsbesitzergesellschaft, der Beamten-gesellschaft erarbeitet hat“ (Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Band II, S. 784).

Lenin, der die materialistischen Traditionen der Geschichte der Philosophie hoch schätzte, die unter den gegenwärtigen Bedingungen von allen Materialisten erforscht und ausgenutzt werden müssen, richtete seine besondere Aufmerksamkeit darauf, daß die Aufgaben des Kampfes für eine wissenschaftliche materialistische Weltanschauung gegen den Idealismus und die Religion nicht nur durch die Anstrengungen der Kommunisten, der Marxisten allein gelöst werden können. Für dieses Ziel, so lehrte er, sei die Vereinigung der Anstrengungen der Marxisten und der Materialisten unter den Naturforschern und auch der Materialisten aus anderen Wissensgebieten notwendig.

Das Werk Lenins „Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus“, das die programmatischen Richtlinien für den Kampf der Partei an der ideologischen Front in der Epoche der Diktatur des Proletariats gab, lenkte die Aufmerksamkeit der Partei und der fortschrittlichen Sowjetintelligenz auf die Fragen der Philosophie, auf die Erforschung der russischen revolutionären Ideen.

In seinem Aufsatz „Nochmals über die Gewerkschaften“ versetzte Lenin den metaphysischen und sophistischen Auffassungen der Trotz-kisten und

Bucharinleute einen vernichtenden Schlag und deckte ihre dem Marxismus feindlichen philosophischen Quellen auf.

Die Fragen der Philosophiegeschichte fanden eine bedeutende Widerspiegelung in dem ideologischen Kampf, den unsere Partei in den zwanziger Jahren, von den Leninschen Ideen geleitet, gegen den Mechanizismus und den menschwisierenden Idealismus führte. Die Versuche der Mechanisten, den dialektischen Materialismus auf das Niveau des alten Materialismus der französischen Denker des 18. Jahrhunderts und Feuerbachs zu reduzieren, und auch die Versuche der menschwisierenden Idealisten, die materialistische Dialektik von Marx durch die idealistische Dialektik Hegels zu ersetzen, wurden zerschlagen. Die Partei lehnte entschieden die unrichtige menschwistische Ansicht von der Philosophie des Marxismus als einer Synthese von Hegelscher Dialektik und Feuerbachschem Materialismus ab und deckte die Überlegenheit des dialektischen Materialismus gegenüber allen vorhergegangenen philosophischen Systemen auf. Unter der Führung des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei, auf Initiative J. W. Stalins, wurden die außerordentlich große Rolle Lenins in der Philosophie bestimmt, die Grundzüge der Leninschen Entwicklungsetappe in der Philosophie des Marxismus aufgezeigt und damit die Geschichte der marxistischen Philosophie auf wissenschaftliche Grundlagen gestellt.

Dem Beispiel des großen Lenin folgend, gab die Kommunistische Partei der Sowjetunion in den verschiedenen Etappen des Kampfes für den Sieg des Sozialismus eine Interpretation der wichtigsten Probleme der Philosophiegeschichte. J. W. Stalin, der große Fortsetzer des Werkes Lenins, klärte in seiner Arbeit „Über dialektischen und historischen Materialismus“ die Rolle der philosophischen Vorläufer des Marxismus, bestimmte die für die Philosophiegeschichte äußerst wichtigen Merkmale des grundlegenden Gegensatzes der marxistischen dialektischen und der metaphysischen Denkmethode, des marxistischen philosophischen Materialismus und des Idealismus.

Im Jahre 1944 nahm das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei eine Entschliebung „Über die Mängel und Fehler bei der Behandlung der deutschen Philosophie vom Ende des 18. und vom Beginn des 19. Jahrhunderts“ an, in der es auf den reaktionären Charakter der sozialpolitischen Theorien der deutschen idealistischen Philosophen, die von den deutschen Faschisten ausgenutzt wurden, hinwies und an den tiefen Widerspruch zwischen der dialektischen Methode und dem idealistischen System Hegels erinnerte, die Züge der Beschränktheit der Dialektik Hegels und ihren prinzipiellen Unterschied von der marxistischen Dialektik aufdeckte und die Unzulässigkeit der Vermengung der proletarischen Weltanschauung mit der bürgerlichen Weltanschauung, wie sie im dritten Bande der „Geschichte der Philosophie“ vorkam, betonte. Diese weisen Hinweise der Partei gaben durchaus keine Grundlage für ein unbegründet negierendes Verhalten zur Philosophie Hegels ab, das sich einige Philosophen gestattet haben. Unsere Partei hat nie die fortschrittliche Bedeutung des Positiven, das in der Hegelschen Philosophie enthalten ist, vor allem des „rationalen Kerns“ in seiner Dialektik, geleugnet.

Im Jahre 1947 führte das ZK unserer Partei eine Diskussion über das

Buch G. F. Alexandrows „Geschichte der westeuropäischen Philosophie“ durch. Dabei wurde die objektivistische Einschätzung bei der Behandlung der Philosophiegeschichte kritisiert, die in diesem Buch zum Ausdruck kommt, wurde die Bedeutung des durch den Marxismus vollzogenen großen revolutionären Umschwungs in der Philosophie geklärt und eine Reihe von Problemen der Philosophiegeschichte marxistisch-leninistisch beleuchtet. Die philosophische Diskussion zeigte, welche große Bedeutung die Kommunistische Partei der Geschichte der Philosophie bei der Erziehung der Kader des Sowjetstaates und beim ideologischen Kampf gegen die reaktionäre bürgerliche Philosophie beimißt.

II.

W. I. Lenin, der die marxistische Philosophiegeschichte als eine Waffe des ideologischen Kampfes der Kommunistischen Partei gegen die bürgerliche Weltanschauung betrachtete, arbeitete unermüdlich an der Entwicklung der Geschichte der Philosophie als einer Wissenschaft, für eine wissenschaftliche Antwort auf ihre wichtigsten Fragen. In den Arbeiten Lenins sind die wichtigsten marxistischen Prinzipien der Philosophiegeschichte, die die Methodologie einer wissenschaftlichen Geschichte der Philosophie darstellen, ausgearbeitet und konkretisiert.

Das wichtigste methodische Prinzip der marxistischen Philosophiegeschichte ist die Ausdehnung der Grundthese des historischen Materialismus: „das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein“ auf das gegebene Gebiet der Wissenschaft. Schon in einer seiner ersten theoretischen Arbeiten: „Wer sind die ‚Volksfreunde‘ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?“ deckte Lenin, der die Thesen von Marx und Engels entwickelte, allseitig das Wesen des naturhistorischen Prozesses der gesellschaftlichen Entwicklung auf, gab er eine klassische Definition der sozialökonomischen Formation, zeigte er die Abhängigkeit der philosophischen und anderer ideologischer Erscheinungen von den Produktionsverhältnissen. In seinen Werken „Materialismus und Empiriokritizismus“, „Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus“ und anderen bewies Lenin unwiderlegbar, daß jede beliebige philosophische Schule, daß jede beliebige Strömung und Richtung in der Philosophie die Interessen dieser oder jener Klasse der Gesellschaft zum Ausdruck bringt und in letzter Instanz die Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins (der ökonomischen Struktur der Gesellschaft) im Bewußtsein der Ideologen dieser Klasse ist, wie sehr sich auch diese oder jene philosophische Richtung mit „modischen Etiketten“ tarnen möge, wie sehr auch die Philosophen auf ihrer „Unabhängigkeit“ von den Klassen und deren Kampf bestehen mögen.

In der Entwicklung der philosophischen Ideen jeder Epoche, im Kampf der verschiedenen Strömungen in der Philosophie — der materialistischen und der idealistischen — sah Lenin immer die Widerspiegelung des Klassenkampfes. Von den Interessen der kämpfenden Klassen hängt vor allem nicht nur ab, in welcher Richtung sich das philosophische Denken in dieser oder jener historischen Epoche entwickelt, sondern auch, welche philosophischen Theorien und Ideen der Vergangenheit in der gegebenen Epoche von den Ideologen der kämpfenden Klassen ausgenutzt werden.

Lenin schrieb, daß man nicht umhin kann, „hinter der erkenntnistheoretischen Scholastik des Empiriokritizismus den Parteikampf in der Philosophie zu sehen, einen Kampf, der in letzter Instanz die Tendenzen und die Ideologie der feindlichen Klassen der modernen Gesellschaft zum Ausdruck bringt“ (Materialismus und Empiriokritizismus, S. 386, Moskau 1947).

W.I. Lenin, der zeigte, daß die philosophischen Anschauungen der verschiedenen Klassen in letzter Instanz durch die ökonomische Basis der Gesellschaft bedingt werden, verlangte ein konkret-historisches, dialektisches Herangehen an die philosophischen Erscheinungen, eine genaue Berechnung und tiefe Analyse der Gesamtheit der historischen Faktoren, die diese oder jene philosophischen Ideen erzeugt haben. Er lehrte, daß man jede philosophische Strömung in ihrer historischen Entwicklung, in ihrem Verhältnis und in ihrem Zusammenhang mit anderen philosophischen Richtungen betrachten müsse.

Am Ende von „Materialismus und Empiriokritizismus“ zeigt Lenin, wie die marxistische Philosophiegeschichte an die wissenschaftliche Analyse jeder philosophischen Schule herangehen muß: erstens ist es notwendig, auf der ganzen Linie der gnoseologischen Fragen das Verhältnis dieser oder jener philosophischen Schule zu einem der Lager der Philosophie — dem Materialismus oder dem Idealismus — zu bestimmen; zweitens muß die Stellung dieser philosophischen Schule unter den übrigen philosophischen Schulen der Gegenwart bestimmt werden; drittens muß ihr Verhältnis zur modernen Naturwissenschaft geklärt werden; viertens muß der Klassencharakter dieser philosophischen Schule, ihr Verhältnis zum Kampf der Klassen und der Parteien in der Gegenwart aufgedeckt werden.

Lenin verurteilte die vulgären, die „ökonomischen“ Materialisten, die nur den ökonomischen Faktor im Leben der Gesellschaft berücksichtigen und die Rolle des Klassenkampfes, die Rolle des politischen und ideologischen Überbaus in der Philosophie ignorieren. Er forderte die wissenschaftliche Analyse nicht nur allein der ökonomischen Basis, sondern aller Seiten des gesellschaftlichen Lebens, aller Seiten der Gesellschaftsformation, die die Entwicklung des philosophischen Denkens bedingen.

Alle Versuche solcher Vulgarisatoren des Marxismus wie Bogdanow, die philosophischen Anschauungen unmittelbar aus der Entwicklung der Produktivkräfte, der Technik abzuleiten, verwarf Lenin entschieden. Er unterzog die vulgarisierenden Phantasien W. Schuljatiwows einer scharfen Kritik, der in seinem Büchlein „Die Rechtfertigung des Kapitalismus in der westeuropäischen Philosophie (von Descartes bis E. Mach)“ versuchte, die gesamte westeuropäische Philosophie des 17.—19. Jahrhunderts, sowohl die idealistische als auch die materialistische, als eine restlose Verteidigung und Apologetik des Kapitalismus darzustellen. Lenin lehnte entschieden die unsinnigen Erfindungen Schuljatiwows ab, als ob alle philosophischen Systeme mit Hilfe „bedingter Zeichen“ das Bild der Klassengesellschaft unmittelbar reproduzieren und unmittelbar das System der kapitalistischen Produktion vom Standpunkt der „Organisatoren“ dieser Produktion aus ausdrücken und verteidigen würden. „Das ganze Buch“, schrieb Lenin, „ist das Beispiel einer maßlosen Verflachung des Materialismus. Anstelle einer konkreten Analyse der Perioden, der For-

mationen, der Ideologien die *hohle Phrase* von den ‚Organisatoren‘ und die bis ins Lächerliche verzerrten, bis zur Unsinnigkeit falschen Gegenüberstellungen. Eine Karikatur auf den Marxismus in der Geschichte.“ (Zeitschrift Bolschewik, Nr. 15/1937, S. 66.)

In diesem Zusammenhang muß die bis jetzt in unserer populären philosophischen Literatur anzutreffende These, daß die gesamte vormarxistische Philosophie, als Philosophie von Ausbeuterklassen, sich die Aufgabe der Verewigung und Rechtfertigung der bestehenden Ordnungen gestellt habe, als fehlerhaft erkannt werden. Eine derartige Behauptung ist deshalb zutiefst unwahr, weil sie eine solche grundlegende Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der philosophischen Ideen wie den Kampf des Materialismus mit dem Idealismus, den Kampf der fortschrittlichen philosophischen Ideen mit den reaktionären ignoriert. Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts war die Weltanschauung der revolutionären Bourgeoisie und war eine Waffe nicht der Verteidigung und Verewigung der Feudalordnung, sondern des Kampfes gegen sie. Die philosophischen Anschauungen der Dekabristen waren gleichfalls gegen die Leibeigenschaft gerichtet.

In allen Arbeiten Lenins und in all seinen Äußerungen zu Fragen der Philosophie wird konsequent das Prinzip der Parteilichkeit der Philosophie durchgeführt, das riesige methodologische und praktisch-politische Bedeutung besitzt.

Lenin betrachtet immer diese oder jene philosophische Strömung vom Standpunkt des Kampfes des Materialismus gegen den Idealismus aus, der in letzter Instanz die Widerspiegelung des Klassenkampfes ist. So wendet sich Lenin in dem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus“, in seinem philosophiegeschichtlichen Exkurs „Statt einer Einleitung“, der Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts zu und zeigt, daß der idealistischen Philosophie Berkeleys und Humes — der Ideologen der reaktionären englischen Bourgeoisie des 18. Jahrhunderts — die materialistische Philosophie Diderots und Holbachs — der Ideologen der fortschrittlichen französischen Bourgeoisie dieses Jahrhunderts — gegenüberstand.

Es war Lenin, der den revolutionär-demokratischen und bäuerlichen Charakter der Weltanschauung der russischen Materialisten der Mitte des 19. Jahrhunderts — Bjelinskis, Tschernyschewskijs, Dobroljubows und anderer — aufdeckte, der sich wesentlich von der bürgerlich-aufklärerischen und von der bürgerlich-liberalen Weltanschauung der westeuropäischen Denker vom Ende des 18. und vom Beginn des 19. Jahrhunderts unterschied.

Lenin lehrte, man dürfe „über die Philosophen nicht nach den Aushängeschildern urteilen, die sie sich selbst umhängen (‚Positivismus‘, ‚Philosophie der reinen Erfahrung‘, ‚Monismus‘ oder ‚Empiriomonismus‘, ‚Philosophie der Naturwissenschaft‘ u. a. m.), sondern danach, wie sie die grundlegenden theoretischen Fragen tatsächlich lösen, mit wem sie zusammengehen, was sie lehren und was sie ihren Schülern und Nachfolgern beigebracht haben“ (Materialismus und Empiriokritizismus, S. 227, Moskau 1947).

In der Geschichte der Philosophie wählte Lenin sorgfältig die hervorragenden Seiten des Kampfes des Materialismus mit dem Idealismus aus, um die materialistischen Traditionen für den gegenwärtigen Kampf gegen den Idealismus und die Religion auszunutzen. An die Geschichte des philo-

sophischen Denkens ging Lenin dialektisch, allseitig heran und betrachtete es als Resultat eines langen, komplizierten und widerspruchsvollen Entwicklungsprozesses, in dem sich die vielfältige praktische Tätigkeit der Gesellschaft, der Klassenkampf, der Fortschritt der Wissenschaft und andere Seiten des gesellschaftlichen Lebens widerspiegeln.

Die marxistische Geschichte der Philosophie verlangt die Betrachtung der philosophischen Anschauungen im Zusammenhang mit der Entwicklung der Wissenschaft, der Literatur und anderer Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins. Dieses methodologische Prinzip der Philosophiegeschichte wurde glänzend in den Arbeiten Lenins angewandt und ausgearbeitet. Lenin betrachtete es als unzulässig, den Zusammenhang der Philosophie mit der Naturwissenschaft zu ignorieren, wie es einige Marxisten, zum Beispiel Plechanow, taten, die im 20. Jahrhundert in unveränderter Form die alten Wahrheiten des philosophischen Materialismus wiederholten und nicht die neueste Revolution in der Naturwissenschaft berücksichtigten, auf deren Errungenschaften die machistischen Idealisten spekulierten.

In seinen Werken unterstrich Lenin ständig den außerordentlich engen Zusammenhang des Marxismus mit den Errungenschaften der Wissenschaft. In seinem Aufsatz „Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus“ bemerkt er: „...Die Naturwissenschaft schreitet so schnell voran, macht eine Periode so tiefgehenden revolutionären Umbruchs auf allen Gebieten durch, daß sie ohne philosophische Schlußfolgerungen unter keinen Umständen wird auskommen können“ (Marx—Engels—Marxismus, S. 411, Moskau 1947). Lenin bewies, daß alle neuen Entdeckungen der Naturwissenschaft am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die keiner Interpretation vom Standpunkt des alten metaphysischen Materialismus aus zugänglich sind, auf der Grundlage des dialektischen Materialismus völlig erklärt werden und als naturwissenschaftliche Bestätigung seiner Thesen dienen können. Gleichzeitig bemerkte Lenin, daß der Machismus keinerlei Recht besitzt, sich „Philosophie der modernen Naturwissenschaft“ zu nennen, da er nur mit einer Schule der modernen Physik verbunden ist, die sich unter dem Einfluß des philosophischen Idealismus, unter dem Druck der imperialistischen Reaktion von den materialistischen Grundlagen der Naturwissenschaft losgesagt hat.

Lenin, der zur Errichtung eines festen Bündnisses und zur Wechselwirkung zwischen der Philosophie und der Naturwissenschaft aufrief, verlangte gleichzeitig, daß sich die marxistische Philosophie auch auf dem Wege der Verallgemeinerung jener Erscheinungsformen der Dialektik entwickeln solle, die das ökonomische und politische Leben der Neuzeit, besonders der Epoche der imperialistischen Kriege und der nationalen Befreiungsrevolutionen, die durch das Erwachen ganzer Völker zum Leben charakterisiert ist, bietet.

In „Materialismus und Empiriokritizismus“ und in anderen Werken deckte Lenin den engen Zusammenhang des philosophischen Idealismus, darunter auch seiner „neuesten“ Formen, mit solch einer überlebten Form des gesellschaftlichen Bewußtseins wie der Religion auf. Er betonte, daß die leiseste Abweichung vom philosophischen Materialismus in der Richtung des Idealismus und des Agnostizismus in letzter Instanz zum Fideismus führt.

Die Arbeiten Lenins, in denen die wissenschaftliche Analyse der Geschichte der philosophischen Ideen auf ihren verschiedenen Entwicklungsstadien organisch mit der wissenschaftlichen Analyse der Geschichte der gesellschaftlichen Anschauungen, der Naturwissenschaft, der Literatur verbunden ist, dienen als klarstes Musterbeispiel des marxistischen Heran-
gehens an die Geschichte der Philosophie.

III.

Lenin, der die marxistische Auffassung von der Philosophiegeschichte entwickelte, wies immer auf die Kontinuität der philosophischen Anschauungen und die Bedeutung der Tradition hin. Lenin unterstrich den prinzipiellen, qualitativen Unterschied des dialektischen und historischen Materialismus von allen ihm vorhergegangenen philosophischen und soziologischen Lehren. Gleichzeitig zeigte Lenin in seinen Arbeiten, daß die dem Marxismus vorhergehenden gesellschaftlichen Anschauungen eine Reihe wertvoller Thesen und tiefer Ideen gegeben haben, die vom Marxismus aufgenommen, verarbeitet und weiterentwickelt worden sind. So waren zum Beispiel in den Ideen der deutschen idealistischen Philosophen, der englischen Ökonomen, der französischen Historiker der Restaurationsepoche eine Reihe tiefer Gedanken über die Gesetzmäßigkeiten einzelner Seiten des gesellschaftlichen Lebens enthalten (die Idee der Entwicklung — in der deutschen Philosophie, die These von der Rolle der Arbeit bei der Wertbildung — in der englischen politischen Ökonomie, die These vom Klassenkampf und seiner Rolle in der Geschichte — bei den französischen Historikern usw.).

Lenin, der diese wertvollen Errungenschaften der gesellschaftlichen Ideen der Vergangenheit berücksichtigte, äußerte in seinem Aufsatz „Noch eine Vernichtung des Sozialismus“ die geniale These von der Kontinuität der philosophischen und soziologischen Ideen und ihrer Rolle in der historischen Vorbereitung der marxistischen Wissenschaft von der Gesellschaft: „Da diese Wissenschaft erstens die klassischen Ökonomen aufbauten, die das Wertgesetz und die Grundteilung der Gesellschaft in Klassen entdeckten, da im Zusammenhang mit ihnen die Aufklärer des 18. Jahrhunderts diese Wissenschaft im Kampf gegen den Feudalismus und das Pfaffentum bereicherten — da die Historiker und Philosophen zu Beginn des 19. Jahrhunderts ungeachtet ihrer reaktionären Anschauungen diese Wissenschaft weiterentwickelten, die Frage des Klassenkampfes weiter klärten, die dialektische Methode entwickelten und sie auf das Leben der Gesellschaft anwandten oder mit der Anwendung begannen —, so ist der Marxismus, der gerade auf diesem Wege eine Reihe ungeheurer Schritte nach vorn gemacht hat, die *höchste Entwicklung* der gesamten, historischen, ökonomischen und philosophischen Wissenschaft Europas. So ist die logische Schlußfolgerung“ (Sotschinenij t. 20, S. 184).

In seiner Arbeit „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“ deckte Lenin die Bedeutung des reichen Erbes der gesellschaftlichen Anschauungen der Menschheit für die Entstehung des Marxismus auf. Der Marxismus, zeigt Lenin, war die Fortsetzung und Entwicklung der großen Ideen des 19. Jahrhunderts und vor allem das Ergebnis der kritischen

Verarbeitung solcher theoretischen Quellen des Marxismus wie der englischen klassischen politischen Ökonomie, des französischen utopischen Sozialismus und der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts.

Lenin schrieb: „Die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Sozialwissenschaft zeigen mit voller Klarheit, daß der Marxismus nichts enthält, was einem ‚Sektierertum‘ im Sinne irgendeiner abgekapselten, verknöcherten Lehre ähnlich wäre, die *abseits* von der Heerstraße der Entwicklung der Weltzivilisation entstanden ist. Im Gegenteil: die ganze Genialität Marx' besteht gerade darin, daß er eine Antwort auf die Fragen gegeben hat, die das fortgeschrittene Denken der Menschheit bereits gestellt hatte. Seine Lehre entstand als direkte und unmittelbare *Fortsetzung* der Lehren der größten Vertreter der Philosophie, der politischen Ökonomie und des Sozialismus“ (Marx—Engels—Marxismus, S. 55, Moskau 1947).

Völlig unzulässig sind die in einigen unserer höheren Lehranstalten vorhandenen Versuche, das Leninsche Werk „Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus“ zu verschweigen und die in ihm enthaltenen prinzipiellen Thesen des Leninismus über die Geschichte der Philosophie zu vergessen.

Die Kontinuität der philosophischen Ideen in der Geschichte deckte Lenin in seiner Arbeit „Materialismus und Empiriokritizismus“ allseitig auf. Er zeigt dort, daß der moderne Materialismus den schon vor zweitausend Jahren in der Zeit Demokrits gegen Religion und Idealismus begonnenen Kampf fortsetzt. In diesem Kampf stützt sich der dialektische Materialismus, der den Standpunkt der fortschrittlichen revolutionären Klasse der modernen Epoche vertritt und sich auf die neuesten Errungenschaften der Wissenschaft gründet, auf die kritische Argumentation gegen den Idealismus, auf die klaren und tiefen Gedanken, die die antiken Materialisten, die die französischen Atheisten des 18. Jahrhunderts, die Feuerbach, Tschernyschewskij und andere Vertreter des kämpferischen Materialismus zur Verteidigung des Materialismus geäußert haben.

Lenin betont, daß es in der Geschichte des gesellschaftlichen Denkens Traditionen verschiedenen Charakters gibt: die progressiven Traditionen des Materialismus und der Wissenschaft einerseits und die reaktionären Traditionen des Idealismus, der Religion, der Mystik andererseits. Lenin zeigt, daß die moderne philosophische Reaktion, die gegen Demokrit und gegen den Materialismus der späteren Zeit wie gegen lebende Feinde kämpft, die Mystik Platons, die mittelalterliche Scholastik, den subjektiven Idealismus Berkeleys und Humes, den Agnostizismus Kants auf den Schild hebt. Die imperialistische Reaktion fährt mit der Vertiefung der Linie des Idealismus fort und wählt aus den philosophischen Anschauungen der Vergangenheit das Reaktionärste, der Wissenschaft Feindlichste aus und benutzt die Mystik der alten philosophischen Ideen zum Kampf gegen den modernen wissenschaftlichen Materialismus. Das ist die Tradition der reaktionären gesellschaftlichen Kräfte.

Eine andere Tradition vertritt die revolutionäre Klasse der modernen Gesellschaft — das Proletariat. Es hält Traditionen des fortschrittlichen Denkens aufrecht, die ihren mächtigen Aufschwung in den revolutionären Perioden der Geschichte feierten. Der größte Philosoph der Gegenwart, der Führer des Proletariats, Lenin, der am höchsten die dialektisch-materiali-

stischen Traditionen von Marx und Engels bewertete, von denen der Leninismus ausgeht und denen er folgt, schätzte die fortschrittlichen materialistischen und revolutionär-demokratischen Traditionen der Vergangenheit hoch ein.

In unserer Praxis stoßen wir mit der falschen Meinung zusammen, daß angeblich keine Notwendigkeit zu weiterer kritischer Verarbeitung und Fortsetzung der fortschrittlichen Traditionen der Vergangenheit besteht, die lediglich der Geschichte angehören, da der Marxismus die höchste Er rungenschaft des philosophischen Denkens ist und alle Resultate der vorhergehenden Geschichte der Philosophie bereits kritisch verarbeitet *hat*. Eine solche Meinung ist falsch, sie widerspricht dem Standpunkt des Leninismus, dem Standpunkt der Kommunistischen Partei.

Schon unter den Bedingungen der Sowjetgesellschaft rief Lenin im Jahre 1922 in seinem Werk „Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus“ die Kommunisten, die Marxisten auf, zum Zweck des Kampfes gegen den modernen Idealismus und die Religion die atheistischen Arbeiten der französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts breit auszunutzen, und wies auf die solide materialistische Tradition hin, die es glücklicherweise in Rußland gibt, die Tradition Tschernyschewskijs und Plechanows.

In seinem Brief an D. Bedny aus dem Jahre 1930 betonte J. W. Stalin die Notwendigkeit der Erforschung der lehrreichen Geschichte des revolutionären Rußland — des Rußlands Raditschews und Tschernyschewskijs, Schljabows und Uljanows, Chalturins und Aleksejews — nicht nur durch die Sowjetmenschen, sondern auch durch die Führer der revolutionären Arbeiterparteien aller Länder.

In seinem Referat über die Zeitschriften „Swesda“ und „Leningrad“ zeigte der Sekretär des ZK der Partei, A. A. Shdanow, daß die Sowjetliteratur die besten Traditionen der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts fortsetzt, die von den großen russischen revolutionären Demokraten Bjelinski, Dobroljubow, Tschernyschewskij, Saltykow-Schtschedrin begründet worden ist.

Das Zentralkomitee der Partei und die Sowjetregierung haben in ihrer Adresse an die Akademie der Wissenschaften der UdSSR anläßlich ihres 220. Jahrestages hervorgehoben, daß die Sowjetwissenschaft den fortschrittlichen Traditionen der russischen vaterländischen Wissenschaft folgt.

IV.

Der Leninismus, der den grundlegenden Unterschied und die Überlegenheit der Theorie und Methode des Marxismus gegenüber allen vorhergegangenen philosophischen Theorien betont, lehrt, dialektisch, historisch an die Einschätzung der philosophischen und der anderen gesellschaftlichen Theorien der Vergangenheit heranzugehen. Lenin hob hervor, daß man über die historischen Verdienste der Denker und Praktiker der Vergangenheit nicht nach dem urteilen darf, was sie im Verhältnis zu den modernen Forderungen nicht leisteten, sondern sie nach dem beurteilen muß, was sie im Verhältnis zu ihren Vorgängern Neues gaben. Dieses einzig richtige, wissenschaftliche Herangehen an die Geschichte der gesellschaftlichen Ideen erlaubt erstens, die Kontinuität der Traditionen des menschlichen Denkens

zu sehen, und zweitens, den qualitativen Unterschied neuer philosophischer und anderer gesellschaftlicher Theorien von den vorhergehenden festzustellen.

Die große Koryphäe der Wissenschaft, Lenin, gab persönlich Musterbeispiele einer gewissenhaften Erforschung der Werke des philosophischen Denkens der Menschheit. Lenin gab sich nie mit einer Bekanntschaft der philosophischen Systeme der Vergangenheit aus Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln und nach Lehrbüchern zufrieden, sondern er studierte die philosophischen Hauptwerke eingehend und in der Regel in der Originalsprache. Er gab eine wissenschaftliche Einschätzung des Materialismus der altgriechischen Denker Heraklit, Demokrit, Epikur, des Idealismus Platons, des philosophischen Systems von Aristoteles. Besondere Aufmerksamkeit widmete Lenin Heraklit. Er studierte die Vorlesungen Hegels über Heraklit und andere antike Philosophen und verfertigte einen Konspekt des Buches Lassalles über Heraklit. Die allgemeine Schlußfolgerung, zu der Lenin kam, ist: die Anschauungen Heraklits von Ephesos sind ein guter Keim des dialektischen Materialismus. Diese These Lenins spricht davon, daß in der Philosophie Heraklits, wenn auch noch in naiver, vorwissenschaftlicher Form, die Thesen des philosophischen Materialismus und das dialektische Herangehen an die Welt enthalten sind.

Lenin tritt gegen den Subjektivismus in der historischen Erforschung der Philosophen, für eine objektive, wissenschaftliche Einschätzung des wirklichen Ortes und der Rolle eines Denkers in der Geschichte der Philosophie auf, dafür, daß nicht den Philosophen des Altertums neuere und moderne Vorstellungen zugeschrieben werden. Er zeigt, daß die idealistischen Philosophen, die die Geschichte von einem antiwissenschaftlichen, subjektivistischen Standpunkt aus betrachten, die Dinge so darstellen, als ob die ganze Geschichte der Philosophie eine Geschichte des Idealismus wäre. Lenin, der die Vorlesungen Hegels über die Geschichte der antiken Philosophie, insbesondere über Aristoteles, konspektierte, bemerkt mit Empörung, daß Hegel in jeder Weise bemüht ist, Aristoteles in einen reinen Idealisten zu verfälschen, daß er vor seinen Hörern und Lesern alles Wertvolle, das die Arbeiten von Aristoteles enthalten, verbirgt: seine Kritik der Ideen Platons, seine Annäherung an den Standpunkt des Materialismus in einer ganzen Reihe wichtiger Fragen der Philosophie. Gleichzeitig lobt Hegel, wie Lenin hervorhebt, Aristoteles für seine „wahrhaft spekulativen Begriffe“. Hegel, der offen idealistischen, mystischen Unsinn breittreibt, den die mittelalterliche Scholastik aufgebracht hat, verbarg alles das aus den philosophischen Werken des Aristoteles, was dessen Schwankungen zwischen Idealismus und Materialismus, seine Tendenz zum Materialismus widerspiegelte.

Lenin gab sich nicht mit einer kritischen Analyse der Hegelschen Vorlesungen über Aristoteles zufrieden, sondern betrachtete es als notwendig, nochmals zum Studium von Aristoteles, zum Studium seines Buches „Metaphysik“ zurückzukehren. Im Konspekt dieses hervorragenden Werkes der antiken Philosophie zeigte und erklärte Lenin erstmalig in der Geschichte der Philosophie die Schwankungen des Aristoteles zwischen Idealismus und Materialismus.

Lenin überwand nicht nur die Hegelsche Entstellung des aristotelischen Erbes, sondern gab dessen wirkliche wissenschaftliche Beleuchtung, er wies auf die starken Seiten des philosophischen Systems von Aristoteles hin: Aristoteles machte einen großen Schritt vorwärts im Vergleich zum Idealismus Platons, indem er bewies, daß das Wesen der Dinge unmöglich losgelöst von den Dingen selbst existieren könne. Aristoteles zweifelte nicht an der Realität der Außenwelt, er glaubte an die Kraft des Verstandes, an die Macht, die Objektivität, die Wahrheit der Erkenntnis. Damit näherte er sich dem Materialismus, obgleich er in der Grundfrage der Philosophie ein Idealist blieb.

Lenin widmete der Erforschung des Erbes der materialistischen Philosophie der Vergangenheit und vor allem den nächsten Vorgängern des Marxismus große Aufmerksamkeit. Er las und konspektierte nicht nur die Arbeiten der französischen Materialisten und Feuerbachs, sondern nützte auch ihre Gedanken und Thesen im Kampf gegen den Idealismus und die religiöse Ideologie weitgehend aus. Als Lenin in der „Heiligen Familie“ den Paragraphen, der speziell dem französischen Materialismus gewidmet ist, las, charakterisierte er ihn als einen „kurzen Abriß der Geschichte des französischen Materialismus“ und unterstrich den Gedanken von Marx, daß durch die französischen Materialisten die Philosophie der Metaphysik entgegengesetzt wurde, „wie Feuerbach bei seinem ersten entschiedenen Auftreten wider Hegel der trunkenen Spekulation die nüchterne Philosophie entgegengesetzte“ (Philosophische Hefte, S. 28, Moskau 1947).

In der von Lenin wiederholten Marxschen Einschätzung des französischen Materialismus wird der kämpferische Charakter der materialistischen Weltanschauung der französischen revolutionären Denker des 18. Jahrhunderts betont und wird gezeigt, daß sie gegen den Idealismus von Malebranche und Leibniz kämpften und kritisch die Inkonsequenz und Begrenztheit ihrer Vorgänger — Descartes und Spinoza — überwandten.

Lenin gibt eine tiefeschürfende wissenschaftliche Analyse der Philosophie Feuerbachs. Indem er zwei Arbeiten Feuerbachs konspektiert (die Vorlesungen über das Wesen der Religion und das Buch über die Philosophie von Leibniz), offenbart er seine Beziehung zu dem großen deutschen Materialisten und bestimmt dessen Stellung in der Geschichte der Philosophie, erklärt die Vorzüge seiner Weltanschauung und deren Begrenztheit. Von Feuerbachs Begrenztheit als Denker und Politiker zeugt, daß er nicht die Revolution von 1848 verstand.

Lenin zitiert bei der Charakteristik des Feuerbachschen Materialismus seine These: „Die Natur = erstes, unableitbares ursprüngliches Wesen“ (Aus dem philosophischen Nachlaß, S. 309, Berlin 1949). Bei der Betonung der Wichtigkeit dieses Gedankens für den philosophischen Materialismus und seiner gleichzeitigen Beschränktheit bemerkt Lenin: „Das ergibt, daß die Natur = alles außer dem Übernatürlichen. Feuerbach ist glänzend, aber nicht tief. Engels bestimmt den Unterschied zwischen Materialismus und Idealismus tiefer“ (a. a. O., S. 310).

Lenin, der eine Reihe Auszüge aus den Werken Feuerbachs anführt, schätzt dessen Kritik der Religion und des Idealismus hoch ein und meint, daß Feuerbach hierin stark war. Es ist bekannt, welcher scharfen und un-

erbittlichen Kritik Feuerbach die Philosophie Hegels und die Schellings, dieses „Philosophen in Christo“, unterzog. Lenin hebt besonders die Stellen in den Werken Feuerbachs hervor, in denen materialistische Vermutungen in seinen Ansichten über die Gesellschaft ausgedrückt sind.

Am Ende des Konspekts des Feuerbachschen Buches macht Lenin eine Bemerkung, die eine allgemeine Einschätzung des Feuerbachschen Materialismus enthält und dessen Begrenztheit aufdeckt. Der Terminus „anthropologisches Prinzip“ in der Philosophie von Feuerbach und Tschernyschewskij ist eng und begrenzt, schreibt Lenin. „Sowohl das anthropologische Prinzip als auch der Naturalismus sind nur ungenaue, schwache Umschreibungen des *Materialismus*“ (a. a. O., S. 325).

Wie Marx und Engels maß auch Lenin der kritischen Analyse des philosophischen Erbes Hegels große Bedeutung bei. Es genügt zu sagen, daß in den „Philosophischen Heften“ Lenins mehr als 200 Seiten des Textes Konspekte und Auszüge aus den Arbeiten Hegels und Bemerkungen zu diesen Arbeiten sind.

Lenin gab ein hervorragendes, ein Musterbeispiel des materialistischen Herangehens an die Erforschung Hegels und der marxistischen Einschätzung seines philosophischen Systems. Den Idealismus Hegels und seine reaktionären sozialen und politischen Anschauungen unterzog Lenin einer scharfen und vernichtenden Kritik und sonderte dabei alles Wertvolle aus, das in den Arbeiten dieses genialen deutschen Denkers enthalten ist. Im Gegensatz zu den Anarchisten, den Volkstümlern und anderen Vulgarisatoren und Vereinfachern der Wissenschaft verstand es Lenin, die Dialektik Hegels von dessen reaktionären Anschauungen über die Gesellschaft zu trennen, Lenin, der das große Verdienst Hegels bei der Ansarbeitung der dialektischen Methode berücksichtigt, zitiert in seiner Arbeit „Was tun?“ die Worte von Engels: „Ohne Vorauskang der deutschen Philosophie, namentlich Hegels, wäre der deutsche wissenschaftliche Sozialismus — der einzige wissenschaftliche Sozialismus, der je existiert hat — nie zustande gekommen“ (K. Marx und Fr. Engels, Ausgewählte Schriften, Band I, S. 610, Moskau 1950).

Indem er Hegel materialistisch liest und dessen idealistische Konstruktionen verwirft, unterstreicht Lenin den Inhaltsreichtum und den Erkenntniswert der Begriffe der Wissenschaft, der Kategorien der materialistischen Dialektik. Große Bedeutung besitzen für die Aufdeckung der Methode Lenins, die Geschichte der Philosophie zu erforschen, seine Konspekte der Vorlesungen Hegels über die Geschichte der Philosophie. Lenin hebt den tiefen Gedanken Hegels hervor, daß die Geschichte der Philosophie der komplizierte Prozeß der Entwicklung des menschlichen Denkens ist, daß diese Entwicklung allmählichen Charakter trägt, daß in jeder gegebenen Periode das philosophische Denken alles Wertvolle, das in der vorhergehenden Epoche geschaffen worden ist, als theoretisches Ausgangsmaterial benutzt. Die Geschichte der Philosophie ist nach Hegel keine Leichengruft, sondern ein Pantheon göttlicher Weisheit. Aber der allmählichen Entwicklung der philosophischen Ideen liegt bei Hegel der Prozeß der Selbsterkenntnis der absoluten Idee zugrunde, wodurch im Resultat die gesamte Geschichte der Philosophie eine Filiation von Ideen darstellt, die angeblich von der absoluten Idee hervorgebracht worden sind.

Lenin stellt der Hegelschen idealistischen Konzeption der Geschichte der Philosophie seine, die marxistische Konzeption gegenüber. Er weist nach, daß die geschichtliche Entwicklung der Philosophie und die Aufeinanderfolge der philosophischen Ideen durch die Entwicklung des ökonomischen Lebens der Gesellschaft, durch die Interessen der kämpfenden Klassen bedingt sind. Gleichzeitig weist Lenin beständig darauf hin, daß jede Partei in der Philosophie auf ihre Weise aus dem philosophischen Erbe gerade das auswählt, was den Interessen der Klasse entspricht, deren Sache sie dient. Gerade der Klassenkampf drückt der Entwicklung der Philosophie einen bestimmten Stempel auf, gibt ihr einen bestimmten Charakter und eine bestimmte Richtung.

Lenin benutzte den Gedanken Hegels von der Kontinuität in der Geschichte der Philosophie und verarbeitete ihn kritisch. So schätzte Lenin, der die Frage der Quellen der Philosophie des Marxismus betrachtete, die Rolle des Feuerbachschen Materialismus und der Hegelschen Dialektik in der geschichtlichen Vorbereitung des dialektischen Materialismus hoch ein. Lenin sagte, Marx bereicherte den Materialismus des 18. Jahrhunderts „durch die Errungenschaften der deutschen klassischen Philosophie und besonders des Hegelschen Systems, das seinerseits zum Naturalismus geführt hatte. Die wichtigste dieser Errungenschaften ist die *Dialektik*, d. h. die Lehre von der Entwicklung in ihrer vollständigsten, tiefsten und von Einseitigkeit freiesten Gestalt, die Lehre von der Relativität des menschlichen Wissens, das uns eine Widerpiegelung der sich ewig entwickelnden Materie gibt“ (Marx—Engels—Marxismus, S. 56, Moskau 1947).

Diese Äußerungen Lenins sind gegen das radikalistische, nihilistische Verhalten zum Erbe der philosophischen Anschauungen der Vergangenheit gerichtet.

Mit großer Aufmerksamkeit und tiefer Verehrung verhielt sich Lenin zu den fortschrittlichen Traditionen der russischen gesellschaftlichen Ideen. Vom Beginn seiner wissenschaftlichen und publizistischen Tätigkeit an führte Lenin einen unermüdlichen Kampf für die marxistische Beleuchtung der Geschichte der russischen gesellschaftlichen Anschauungen, für die wissenschaftliche Propagierung des großen Erbes der russischen revolutionären Denker. Die materialistischen und revolutionär-demokratischen Traditionen Radischtschews und der Dekabristen, Herzens und Bjelinskis, Tschernyschewskijs und Dobroljubows, Pisarews und Saltykow-Schtschedrins erhielten eine hohe Einschätzung durch Lenin. Angefangen mit den ersten Werken aus den neunziger Jahren bis zu den letzten seiner Arbeiten wandte sich Lenin wiederholt der Tätigkeit und dem Schaffen der russischen revolutionären Demokraten zu und nannte sie die Vorläufer der russischen Sozialdemokratie.

In den Arbeiten Lenins wird eine tiefe, wissenschaftliche Charakteristik der wichtigsten Richtungen in der Geschichte der russischen Philosophie und ihrer wichtigsten Vertreter gegeben. Schon in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unterzog Lenin die volkstümlerischen Entstellungen des Erbes der russischen revolutionären Demokraten der Kritik und wies die vollständige Verständnislosigkeit der Narodniki für das Wesen der Weltanschauung und die gesamte Tätigkeit der revolutionären Demo-

kratie nach. Die volkstümlicheren Ideologen klammerten sich an die schwachen Seiten der Theorien der russischen Revolutionäre, z. B. an ihren fehlerhaften Gedanken, daß die Grundlage der sozialistischen Ordnung in Rußland angeblich die Dorfgemeinde sein werde. Sie wollten durchaus nicht sehen, daß sich die Obschtschina nach der Reform von 1861 unter dem Einfluß der kapitalistischen Verhältnisse differenzierte und zu einem Hemmnis in der Entwicklung der Gesellschaft wurde. Die liberalen Volkstümpler sagten sich von der Hauptsache im Erbe der russischen revolutionären Demokraten los — von der Idee des revolutionären Sturzes des Zarismus und der Leibeigenschaft, von der Idee der Bauernrevolution. Lenin bewies, daß die Narodniki auch in der Philosophie einen Schritt zurück machten, als sie sich vom Materialismus und der Dialektik Tschernyschewskijs und seiner Schüler lossagten.

Lenin, der die jämmerlichen Ansprüche der Volkstümpler, sich als Nachfolger der großen russischen revolutionären Demokraten zu bezeichnen, ablehnte, wies gleichzeitig nach, daß nur die russischen Marxisten, die Bolschewiki, die wirklichen Erben alles Wertvollen sind, das das fortschrittliche gesellschaftliche Denken in Rußland geschaffen hat.

Lenin unterzog die Anschauungen der Narodniki, der Sozialrevolutionäre, der Kadetten und der Menschewiki in der Frage des Verhältnisses zum Westen der Kritik. Wie die Ideologen der „Selbstherrschaft, der Rechtgläubigkeit und des Volkstums“ Pogodin und Schewyrew träumten die liberalen Volkstümpler Juschakow und Woronzow davon, Rußland vor dem Schicksal Europas, unser Vaterland und unser Volk vor dem „Leidensweg“ der westeuropäischen ökonomischen Entwicklung und der westeuropäischen Zivilisation zu bewahren.

Diese reaktionäre volkstümplerische Anschauung war von Grund auf der optimistischen Ansicht der russischen revolutionären Demokratie über die Zukunft Rußlands entgegengesetzt, die auf der Idee der Gesetzmäßigkeit der historischen Entwicklung der Gesellschaft beruhte. Die russischen revolutionären Demokraten verfolgten aufmerksam die Entwicklung der fortschrittlichen gesellschaftlichen Ideen Westeuropas und waren der Ansicht, daß das, was von der westeuropäischen Zivilisation geschaffen worden ist, bei der Begründung einer neuen, sozialistischen Ordnung in Rußland ausgenutzt werden könne. Gleichzeitig waren sie Feinde der kapitalistischen Ausbeutung und Kritiker des bürgerlichen Staates. Die russischen revolutionären Demokraten deckten die Verlogenheit und Begrenztheit der gepriesenen bürgerlichen Demokratie auf. Sie strebten nach einer „allseitigen Europäisierung“ Rußlands im Sinne der völligen Vernichtung der Feudalordnung, der Verbreitung der Industrie in Rußland, der Einführung demokratischer Freiheiten usw.

Diese fortschrittlichen Anschauungen der russischen revolutionären Demokraten wurden von den Ideologen der liberalen Bourgeoisie entstellt — den Kadetten, den „Wjechi“-Leuten und anderen, die die originellen und selbstständigen, durch den Gang der geschichtlichen Entwicklung Rußlands selbst bedingten philosophischen, politischen und ästhetischen Lehren der russischen revolutionären Demokratie als von den westeuropäischen Denkern entlehnt darstellten, die angeblich keinen Boden in Rußland besaßen.

Die Kadetten, die „Wjechi“-Leute und ihre buntscheckigen Nachbeter verbreiteten die schädliche Anschauung von der angeblichen Wertlosigkeit der russischen Kultur, säten den Geist der Sklaverei und der Liebedienerei vor dem Westen und seiner kapitalistischen Kultur, propagierten die Ideen des heimatlosen Kosmopolitismus.

Lenin entlarvte in einer Reihe seiner Arbeiten die schädliche liberal-menschewistische Konzeption, die dem Wesen nach die revolutionären Denker Rußlands in Verruf brachte. In dem Aufsatz „Über die Wjechi“ zeigte Lenin, daß der Feldzug der konterrevolutionären Bourgeoisie gegen das Proletariat nach der Revolution von 1905 gleichzeitig ein Feldzug gegen die materialistischen und revolutionären Traditionen in der Geschichte des russischen gesellschaftlichen Denkens, gegen die demokratische Weltanschauung war. „Die Wjechi“, schrieb Lenin, „sind die bedeutendsten Meilensteine (Wjechi — d. Übers.) auf dem Weg des völligen Bruches des russischen Kadettentums und des russischen Liberalismus im allgemeinen mit der russischen Befreiungsbewegung, mit allen ihren Hauptaufgaben, mit allen ihren hauptsächlichen Traditionen“ (Sotschinenija t. 16, S. 107).

Im Gegensatz zu den Liberalen und den Menschewiki, die das russische revolutionär-demokratische Denken vom Volk loslösten, wies Lenin in seinen Aufsätzen „Über die Wjechi“, „Aus der Vergangenheit der Arbeiterpresse in Rußland“, „Die Bauernreform und die Arbeiter- und Bauernrevolution“ und anderen nach, daß die russische revolutionäre Demokratie seit Bjelinski in ihrer Tätigkeit vor allem die Interessen der breitesten Massen der Bevölkerung, ihres Kampfes für ihre von den Institutionen der Leibeigenschaft niedergetretenen elementaren Rechte zum Ausdruck brachte.

Lenin, der die theoretische und politische Tätigkeit der russischen revolutionären Demokraten des 19. Jahrhunderts hoch schätzte, deckte den Zusammenhang dieser Tätigkeit mit dem nachfolgenden Kampf der Volksmassen unter Führung der Arbeiterklasse für die Umgestaltung des Landes auf. In seiner Arbeit „Was tun?“ schreibt Lenin, „...daß die Rolle des Vorkämpfers nur eine Partei erfüllen kann, die von einer fortgeschrittenen Theorie geleitet wird. Um sich auch nur einigermaßen konkret vorzustellen, was das bedeutet, möge sich der Leser an solche Vorläufer der russischen Sozialdemokraten erinnern wie Herzen, Bjelinski, Tschernyschewskij und die glanzvolle Plejade der Revolutionäre der siebziger Jahre möge er an die Weltbedeutung denken, die gegenwärtig die russische Literatur gewinnt“ (Ausgew. Werke in zwei Bänden, Bd. I, S. 188/189, Moskau 1947).

Einen besonderen Platz nimmt in den Arbeiten Lenins die Einschätzung G. W. Plechanows als des Fortsetzers der materialistischen Traditionen in Rußland ein. An die Einschätzung der Tätigkeit Plechanows ging Lenin konkret-historisch heran, denn nur eine solche Einschätzung eines beliebigen Denkers und einer Persönlichkeit ist wissenschaftlich. Lenin stellte immer die philosophischen Arbeiten Plechanow heraus, der der erste Lehrer der Arbeiter Rußlands war. Lenin bemerkte, daß die theoretischen, die philosophischen Arbeiten Plechanows, die von ihm in der marxistischen Periode seiner Tätigkeit (1883—1903) geschrieben worden sind, für immer eine wertvolle Errungenschaft des marxistischen theoretischen Denkens bleiben.

Im Jahre 1921 schrieb Lenin in dem Aufsatz „Nochmals über die Gewerkschaften“: „...Es erscheint mir angebracht, für die jüngeren Parteimitglieder zu bemerken, daß man *kein* bewußter, kein *wirklicher* Kommunist werden kann, ohne alles, was Plechanow über Philosophie geschrieben hat, zu studieren — direkt zu studieren —, denn es ist das Beste in der ganzen internationalen Literatur des Marxismus.“ Und gerade hier bemerkt Lenin in einer Fußnote: „Bei dieser Gelegenheit muß der Wunsch geäußert werden, daß 1. in der jetzt erscheinenden Ausgabe der Werke Plechanows alle Aufsätze über Philosophie in einem besonderen Band oder in besonderen Bänden mit genauen Registern usw. abgesondert werden müssen, dann müßte dieser in die Serie der obligatorischen kommunistischen Lehrbücher eingehen; 2. muß meiner Meinung nach der Arbeiterstaat von den Professoren der Philosophie fordern, daß sie die Darlegung der marxistischen Philosophie durch Plechanow kennen und es verstehen, den Lernenden diese Kenntnis zu vermitteln“ (Sotschinenija t. 32, S. 73).

G. W. Plechanow war der erste Marxist, der an die wissenschaftliche Ausarbeitung der Geschichte der russischen gesellschaftlichen Ideen heranging. Seine Arbeiten der achtziger und neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, die der Erklärung der Bedeutung Bjelinskis, Tschernyschewskijs und anderer bedeutender Vertreter des russischen gesellschaftlichen Denkens in der Geschichte der revolutionären Traditionen Rußlands gewidmet sind, besitzen zweifellos positive Bedeutung. Lenin schätzte diese Arbeiten Plechanows hoch ein.

In den achtziger und neunziger Jahren begann Plechanow mit der Arbeit der Entlarfung der volkstümlicheren Verfälschung des fortschrittlichen Erbes des russischen revolutionären Denkens. Er zeigte, daß die Narodniki, die sich als „Volksfreunde“ ausgaben, als Hüter des Erbes der sechziger Jahre, in Wirklichkeit ihre völlige Verständnislosigkeit für dieses Erbe enthielten, es in einem völlig unwissenschaftlichen, einem spießigen, kleinbürgerlichen Geist interpretierten.

Plechanow beging jedoch schon damals eine Reihe Fehler in der Einschätzung Tschernyschewskijs und der anderen russischen revolutionären Demokraten. Lenin mußte viel Arbeit für die Kritik der Fehler Plechanows und für die Klärung der Rolle der russischen revolutionären Demokratie in der Geschichte der gesellschaftlichen Ideen aufwenden. In der menschewistischen Periode seiner Tätigkeit vergrößerte Plechanow seine Fehler und entfernte sich vom Marxismus bei der Einschätzung der Vorläufer des Marxismus. Das zeigt sich am deutlichsten in dem Buche Plechanows über Tschernyschewskij und in seiner „Geschichte der russischen gesellschaftlichen Ideen“. Lenin, der das im Jahre 1910 vom Verlag „Schipownik“ herausgegebene Buch Plechanows über Tschernyschewskij las und es mit dem Inhalt der Aufsätze Plechanows über Tschernyschewskij verglich, die 1890 bis 1892 im „Sozialdemokrat“ veröffentlicht worden waren, hob die Veränderung der Einschätzung Tschernyschewskijs durch Plechanow hervor, insbesondere in dem Teil, der die politischen Anschauungen Tschernyschewskijs betrifft, wo Plechanow die ernstesten Fehler beging.

Die meisten Bemerkungen rief das vierte Kapitel des zweiten Teils der Monographie hervor, das von Plechanow „Sozialismus und Politik“ betitelt

und von ihm im Geiste des Menschewismus dargelegt worden war. Den Hauptmangel dieses Teils des Buches sah Lenin darin, daß „wegen der theoret(ischen) Unterscheidung der id(ealistischen) und mat(erialistischen) Geschichtsauffassung Plech(anow) den praktisch-pol(itischen) und den Klassenunterschied zwischen Liberalen und Demokraten außer acht gelassen hat“ (Leninskij Sbornik XXV, S. 231). Gerade die falsche Bestimmung des Klasseninhalts der gesamten Tätigkeit Tschernyschewskijs durch Plechanow rief auch die schärfste Kritik Lenins hervor.

Im Gegensatz zu Plechanow betont Lenin vor allem den revolutionären Demokratismus Tschernyschewskijs, die Entschiedenheit, mit der bei ihm die Interessen des Volkes auf den ersten Platz rücken, den grenzenlosen Glauben Tschernyschewskijs an die revolutionäre Kraft des Volkes, seine beständige Sorge um die Erziehung wirklicher Revolutionäre.

Im Jahre 1911 trat Wladimir Iljitsch Lenin mit dem Aufsatz „Die Bauernreform und die Arbeiter- und Bauernrevolution“ hervor, der ersichtlich gegen die menschewistische Einschätzung Tschernyschewskijs gerichtet ist. Lenin, der darauf hinwies, daß Tschernyschewskij ein utopischer Sozialist war, der vom Übergang zum Sozialismus über die alte, halbfeudale bäuerliche Obschtschina träumte und in den sechziger Jahren nicht sehen konnte, daß nur die Entwicklung des Kapitalismus und des Proletariats fähig zur Schaffung der materiellen Bedingungen und der gesellschaftlichen Kraft für die Entwicklung des Sozialismus war, schrieb: „Aber Tschernyschewskij war nicht nur ein utopischer Sozialist. Er war gleichzeitig ein revolutionärer Demokrat, er verstand es, die politischen Ereignisse seiner Epoche im revolutionären Geist zu beeinflussen, indem er durch die Hindernisse und Schlagbäume der Zensur die Idee der Bauernrevolution, die Idee des Kampfes der Massen für den Sturz aller alten Mächte brachte“ (Sotschinnija t. 17, S. 97).

Lenin hebt gleichfalls das hervorragende Verständnis Tschernyschewskijs für die zeitgenössische Wirklichkeit, für die antagonistischen Klassenverhältnisse der russischen Gesellschaft hervor, das Verständnis dafür, daß schon damals in der russischen „Gesellschaft“ und im Staat Klassen herrschten, die dem werktätigen Volk unwiderruflich feindlich waren und die unbedingt den Ruin und die Expropriation der Bauernschaft bestimmten.

Eine allgemeine Charakteristik der revolutionären Demokraten wird von Lenin in einer Reihe seiner Arbeiten geliefert und vor allem in seinem Artikel „Von welchem Erbe sagen wir uns los?“ Lenin hebt den tiefen Haß hervor, den die Aufklärer (er hat die revolutionären Demokraten im Auge) gegen das Leibeigenschaftsrecht und gegen alle seine Produkte auf ökonomischem und sozialem Gebiet hegten, ihre flammende Verteidigung der Aufklärung, der Selbstregierung, der Freiheit, ihre Verteidigung der Interessen der Volksmassen, hauptsächlich der Bauern, ihren aufrichtigen Glauben daran, daß die Abschaffung des Leibeigenschaftsrechtes und seiner Überreste allgemeinen Wohlstand mit sich bringt.

Lenin zeigte, daß im Laufe eines halben Jahrhunderts die genialen revolutionären Denker und Publizisten den Geist aller fortschrittlichen Menschen der russischen Gesellschaft beherrschten. In den Interessenkreis dieser bemerkenswerten Menschen gehörten Fragen der Philosophie,

der Geschichte, der Theorie des Sozialismus, der Ästhetik, der politischen Ökonomie. Welches Gebiet sie auch berühren mochten, überall hinterließ ihre Arbeit eine unübersehbare Spur. Sie arbeiteten die materialistische Philosophie aus und begründeten sie, wobei sie die idealistischen Systeme ihrer Zeit einer allseitigen Kritik unterzogen, und schufen eine realistische Kunsttheorie. Erstmals begründeten sie in Rußland die Notwendigkeit der revolutionären demokratischen Umgestaltung des Landes, lieferten sie eine tiefe und vielseitige Kritik des Kapitalismus. Aus ihren Werken leuchtet der historische Optimismus, der tiefe Glaube an die Größe und die unerschütterliche Kraft der Volksmassen.

Das Erbe der revolutionären Demokraten hüten heißt ihre besten Errungenschaften im gegenwärtigen ideologischen Kampf des Proletariats gegen seine Feinde ausnutzen.

V.

Die Kommunistische Partei der Sowjetunion und die kommunistischen und Arbeiterparteien des Auslandes schöpfen aus den Arbeiten des großen Lenin die wissenschaftliche Kenntnis der Wege und Mittel des Kampfes für den Sieg des Kommunismus, sie finden in ihnen eine tiefe, wissenschaftliche Antwort auf alle wichtigen philosophischen Fragen der Gegenwart. Sie lernen von Lenin die allseitige, richtige und wirklich wissenschaftliche, marxistische Einschätzung der philosophischen und sozial-politischen Lehren der historischen Epochen der Vergangenheit und der Gegenwart.

Die kommunistischen Parteien, die dem Vermächtnis Lenins folgen, vereinigen um sich die fortgeschrittenen, progressiven Kräfte; sie bewahren, von den Prinzipien des Marxismus ausgehend, auch unter neuen historischen Bedingungen die materialistischen und demokratischen Traditionen der gesellschaftlichen Anschauungen ihrer Völker und entwickeln sie. Die Kommunisten Frankreichs erforschen eingehend die materialistischen Arbeiten von Descartes über die Naturwissenschaft, das Erbe der großen französischen Aufklärer — Voltaire und Rousseau, die materialistische Philosophie der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts, die revolutionär-demokratischen Traditionen der Jakobiner usw. und verteidigen sie gegen Verfälschungen und Angriffe. Die Kommunisten der USA stützen sich im Kampf gegen die imperialistische Reaktion auf die besten Traditionen der amerikanischen fortschrittlichen Denker des 19. Jahrhunderts — auf die aufklärerischen Ideen Th. Jeffersons, die materialistischen und revolutionär-demokratischen Anschauungen Th. Paines und anderer fortschrittlicher Denker des amerikanischen Volkes.

Die Sowjetmenschen geben der gesamten fortschrittlichen Menschheit das Beispiel der tiefen Verehrung der hervorragenden Errungenschaften der Kultur, darunter auch der philosophischen Anschauungen anderer Völker. Die in den letzten Jahren in der UdSSR gefeierten Jubiläen von Lucretius Carus, Kopernikus, Newton, Descartes, Voltaire, Avicenna, Leonardo da Vinci, Hugo, Petöfi, Botew und anderer hervorragender ausländischer Denker wurden festlich begangen durch die Veröffentlichung großer Auflagen von Übersetzungen ihrer Werke in den Sprachen der Völker der UdSSR, durch wissenschaftliche Forschungen und durch zahlreiche Vor-

träge und Lektionen, die das Schaffen dieser hervorragenden Vertreter der Weltkultur popularisierten. Diese Fakten sprechen von dem verlogenen Charakter der Phantasien der bürgerlichen Federfuchser, die den Sowjetmenschen eine „kulturelle Autarkie“ zuschreiben, das Bestreben, sich durch einen „eisernen Vorhang“ von der Kultur der anderen Völker abzusondern.

Die sowjetischen Gelehrten sind bemüht, den Kulturschaffenden des Auslandes wesentliche Hilfe bei der richtigen, marxistischen Einschätzung der Denker der Vergangenheit zu leisten. Aber hierin gibt es noch viele Mängel und ungelöste Aufgaben. Es ist nötig, in unserem Lande in einer bedeutend breiteren Front die wissenschaftlichen Forschungen zur Geschichte des fortschrittlichen gesellschaftlichen Denkens der anderen Völker zu entwickeln, die Herausgabe von klassischen Arbeiten ausländischer Denker, die Vorbereitung von Monographien über ausländische Philosophen zu verstärken. Ebenfalls muß die Vorbereitung wissenschaftlicher Kader für die Geschichte der ausländischen philosophischen Ideen durch die Aspirantur und die Doktorantur, der in den letzten Jahren in der Akademie der Wissenschaften der UdSSR und in den Universitäten nicht die gebührende Bedeutung beigemessen wurde, bedeutend vergrößert und verbessert werden. Die Lösung dieser Aufgaben wird die Erfüllung des Vermächtnisses Lenins ermöglichen, der kurz vor seinem Tode in dem Aufsatz „Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus“ die Kommunisten lehrte, sich in ihrem Kampf gegen die Reaktion und den Idealismus auf die Errungenschaften der materialistischen Ideen der Vergangenheit und ebenfalls auf Verbündete aus der Zahl der Materialisten, die keine Kommunisten sind, zu stützen.

Diejenigen Arbeiter denken falsch, die da annehmen, daß die Verstärkung der Aufmerksamkeit, die auf die Erforschung und Popularisierung des wertvollen Erbes der philosophischen Anschauungen der Völker des Auslandes, besonders ihrer materialistischen Philosophie und ihrer revolutionären politischen Anschauungen zu richten ist, zu irgendeiner Verkleinerung der vaterländischen materialistischen Philosophie führe. Die internationalen ideologischen Aufgaben verlangen von den sowjetischen Gelehrten die tiefgehende wissenschaftliche Erforschung und die richtige marxistische Darstellung der Geschichte der philosophischen Anschauungen aller Völker und vor allem die marxistische Darstellung der welthistorischen Rolle der russischen Kultur, der russischen gesellschaftlichen Ideen.

Eine wichtige Aufgabe der sowjetischen philosophischen Wissenschaft, die aus dem Vermächtnis Lenins auf dem Gebiet der Philosophie folgt, ist die Verstärkung der Kritik der reaktionären idealistischen Richtungen in Philosophie und Wissenschaft, die Entlarvung aller und jeglicher Versuche, den alten idealistischen Unrat zu erneuern und als letztes Wort der Wissenschaft auszugeben.

Die Kommunisten und die auf die Seite des Marxismus übergehenden Gelehrten, die den Hinweisen Lenins folgen, der in seiner Arbeit „Materialismus und Empirioskritizismus“ dem ausländischen und dem russischen Idealismus einen vernichtenden Schlag versetzt hat, haben den Kampf gegen die verschiedenen reaktionären Strömungen der bürgerlichen Philosophie und Soziologie entfaltet. In den Arbeiten der sowjetischen Philosophen und auch der fortschrittlichen Gelehrten im Ausland — des verstorbenen P. Lan-

gevin, F. Joliot-Curies, M. Cornforth', D. Bernal und anderer — wird auf der Grundlage der Ideen des großen Lenin eine scharfe Kritik am Idealismus in der Philosophie und in der Naturwissenschaft geübt. Aber viele Kampfaufgaben gegen die bürgerliche Philosophie und Soziologie, die von dem großen Lenin hinterlassen und von der Kommunistischen Partei der Sowjetunion zu solchen bestimmt worden sind, sind nicht gelöst, ihrer Erfüllung wird von unseren wissenschaftlichen Institutionen, den Zeitschriften und den Verlagen nicht die nötige Aufmerksamkeit gewidmet. Es sind noch keine ernsthaften wissenschaftlichen Arbeiten geschaffen worden, in denen eine bewiesene und scharf entlarvende Kritik der modernen bürgerlichen philosophischen und soziologischen Theorien geliefert wird: des Rassismus, des Malthusianismus, des Kosmopolitismus, des Neorealismus, des Pragmatismus, des physikalischen Idealismus, der Ideologie des Vatikans usw.

Nach dem zweiten Weltkrieg erhielt auf dem Gebiet der Philosophie die Kritik der bürgerlichen, objektivistischen, kosmopolitischen und nationalistischen Theorien und Anschauungen, die von jenseits der Grenze in das Bewußtsein einzelner Sowjetmenschen eingedrungen waren, besonders wichtige Bedeutung. Der unversöhnliche Kampf gegen die kosmopolitischen Anschauungen, die von den Ideologen der amerikanischen und englischen Imperialisten propagiert werden — dem Vatikan, den Pantürken, den Panislamisten und anderen Feinden der Freiheit, der Unabhängigkeit und der nationalen Kultur der Völker —, die Überwindung aller Überreste des Einflusses der verderblichen bürgerlichen Ideologie auf einzelne Vertreter der Wissenschaft und der Kultur in der UdSSR und in den Ländern der Volksdemokratie war und bleibt künftig die aktuellste und wichtigste ideologische Aufgabe der kommunistischen Parteien.

Der Kampf gegen den Kosmopolitismus beinhaltet aber durchaus nicht die Leugnung des geistigen Verkehrs der verschiedenen Völker, der wechselseitigen Einflüsse ihrer Philosophie, Wissenschaft und Kultur aufeinander. Man kann sich nicht mit den Versuchen einzelner wissenschaftlicher Arbeiter einverstanden erklären, die Geschichte der philosophischen Systeme durch den nationalen Rahmen dieses oder jenes Landes zu begrenzen, sich von der Erforschung der wechselseitigen Beziehungen und der wechselseitigen Einflüsse der philosophischen und wissenschaftlichen Ideen der verschiedenen Länder, von der Analyse des Kampfes um verschiedene philosophische Systeme und gesellschaftliche Theorien in der internationalen Arena loszusagen. Es ist daher um so unrichtiger, diese bedeutenden Mängel bei der Erforschung der Geschichte der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Anschauungen mit den Interessen des Kampfes gegen den Kosmopolitismus zu bemänteln und anzunehmen, daß die von der Sowjetwissenschaft bewiesene Priorität vaterländischer Wissenschaftler auf den wichtigsten Gebieten der Wissenschaft, daß die Selbständigkeit und die Größe der vaterländischen materialistischen Philosophie angeblich die Notwendigkeit der Feststellung der wechselseitigen Zusammenhänge und Einflüsse der philosophischen Systeme und wissenschaftlichen Theorien, die in diesen oder jenen Ländern entstanden sind und sich entwickelt haben, ausschließen.

Die Geschichte der vormarxistischen Philosophie gibt nicht wenig Fak-

ten und Beispiele, wo philosophische und politische Theorien, die unter bestimmten historischen Bedingungen eines Landes entstanden waren, Widerhall, Verbreitung und eine spezifische Widerspiegelung unter den Bedingungen anderer Länder fanden. Jedoch die ökonomische Struktur und der Klassenkampf in diesen Ländern verlangten die selbständige Entwicklung der gesellschaftlichen Ideen in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen der Entwicklung jedes Landes. So hatten zum Beispiel die fortschrittlichen Ideen der französischen Materialisten und Aufklärer des 18. Jahrhunderts ungeheuren Einfluß auf die fortschrittliche Entwicklung der gesellschaftlichen Anschauungen vieler Länder. Die revolutionär-demokratischen und materialistischen Ideen Bjelinskis, Herzens, Tschernyschewskijs fanden breiten Widerhall und Widerspiegelung in den Lehren der fortschrittlichen Menschen Polens, Bulgariens, Serbiens, Rumäniens, Ungarns und anderer Länder in der Periode der Krisis und des Sturzes des Feudalismus, übten starken Einfluß auf die Entwicklung der materialistischen Philosophie und der demokratischen gesellschaftlichen Ideen in diesen Ländern aus.

Das marxistische dialektische Herangehen an die Geschichte der Kultur der Völker, die allseitige Berücksichtigung der Entwicklungsfaktoren jedes Volkes erlauben es, die Geschichte der Philosophie auf wissenschaftliche Grundlagen zu stellen, sie von der dem Marxismus fremden Verachtung der Selbständigkeit der nationalen Kultur und von der chauvinistischen nationalen Begrenztheit zu lösen.

Die Geschichte der marxistischen Philosophie liefert die unwiderlegbaren Beweise der welthistorischen Bedeutung des Marxismus. Der Marxismus entstand in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts in Deutschland, aber er ist durchaus nicht nur die politische Ideologie und die Philosophie des deutschen Proletariats. Als Produkt der historischen Bedingungen des europäischen Kapitalismus und der europäischen Arbeiterbewegung der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Marxismus die mächtige Idee, das Kampfbanner des internationalen Proletariats. Der Leninismus — der Marxismus der Epoche des Imperialismus und der proletarischen Revolutionen — entstand um die Wende des 19. und des 20. Jahrhunderts in Rußland, aber er ist durchaus keine rein russische, nationale Erscheinung. Als Produkt der historischen Bedingungen der Epoche des Imperialismus und der proletarischen Revolution, als Ausdruck der Bedürfnisse der internationalen Arbeiterbewegung dieser Epoche wurde der Leninismus die theoretische Waffe aller marxistischen Parteien neuen Typus, die Anleitung zum Handeln für die proletarischen Massen der ganzen Welt gegen den Imperialismus.

Das alles spricht dafür, daß die selbständige Entwicklung der gesellschaftlichen Anschauungen in einem beliebigen Lande durchaus nicht bedeutet, daß die philosophischen und politischen Theorien, besonders die fortgeschrittenen und progressiven, nur nationalen Charakter tragen; sie besitzen, in der Regel, internationale Bedeutung und haben wesentlichen Einfluß auf die gesellschaftlichen Ideen anderer Völker.

Es ist jetzt an der Zeit, daß die sowjetische philosophische Wissenschaft, die eine bedeutende Arbeit in der Erforschung der historischen Entwicklung der philosophischen Ideen in Rußland, in der Erforschung

der Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie geleistet hat, verallgemeinernde Arbeiten liefert, die die spezifischen Erscheinungsformen des Schaffens aller Völker auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Anschauungen auf den verschiedenen Etappen der geschichtlichen Entwicklung aufdecken und den wechselseitigen Zusammenhang und die wechselseitige Einwirkung der theoretischen Anschauungen der verschiedenen Völker zeigen. Der Lösung dieser Aufgabe müssen die gegenwärtig in Vollendung begriffene „Geschichte der Philosophie“ und die „Skizzen zur Geschichte der Philosophie der Völker der UdSSR“ und ebenfalls die von den sowjetischen Gelehrten vorbereiteten Arbeiten zur Weltgeschichte, zur Geschichte der politischen und ökonomischen Anschauungen, zur Literaturgeschichte, zur Geschichte der Naturwissenschaft usw. dienen.

Gestützt auf die unsterblichen Werke Lenins, geleitet von den richtungsweisenden Leninschen Gedanken zur Geschichte der Philosophie können die sowjetischen Wissenschaftler nicht nur das fortschrittliche Erbe der philosophischen und der gesamten gesellschaftlichen Ideen der Menschheit aufbewahren und richtig einschätzen, sondern auch in Übereinstimmung mit den Prinzipien des Marxismus seine besten Traditionen im Interesse des Sieges des Marxismus über die Kräfte der Reaktion fortsetzen und entwickeln.

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels

WOLFGANG SCHUBARDT (Berlin):

Was Rugard Otto Gropp bezweckt, kann nur begrüßt werden. Er will in seiner Arbeit „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ gegen Erscheinungen bei einigen Philosophen und philosophisch interessierten Wissenschaftlern der Deutschen Demokratischen Republik Front machen, die darauf hinauslaufen, bei der notwendigen Erarbeitung eines richtigen Verhältnisses zu unserem nationalen Erbe auf philosophischem Gebiet — insbesondere der deutschen idealistischen Philosophie vom Ausgang des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts — in Konzessionen an den Idealismus abzugleiten und, im Zusammenhang damit, den qualitativen Unterschied zwischen der marxistischen und der vormarxistischen Philosophie überhaupt zu verwischen. Insbesondere erkennt Gropp solche Tendenzen in Darstellungen des Verhältnisses von Marx zu Hegel.

Ich schließe mich der Auffassung Gropps, daß solche Erscheinungen bei uns vorhanden sind, an, ohne jetzt selbst auf die Frage einzugehen, in welcher Hinsicht und in welchem Umfang das der Fall ist, inwieweit der Verfasser im einzelnen mit seiner Kritik recht hat oder nicht. Darauf einzugehen, würde einen besonderen Diskussionsbeitrag erfordern. Jedenfalls ist die Notwendigkeit einer solchen Auseinandersetzung, nicht zuletzt durch Diskussionen, die in letzter Zeit in den Reihen marxistischer Philosophen unserer Republik stattfanden, erwiesen worden, und Gropp als dem Verfasser des genannten Aufsatzes gebührt das Verdienst, auf die Gefahren einer idealistischen Verfälschung der marxistischen Philosophie hingewiesen zu haben.

Um jedoch die Aufgabe, die sich der Verfasser der Arbeit „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ gestellt hat, wirkungsvoll lösen zu können, ist es natürlich nötig, daß er selbst eine richtige marxistische Einstellung in der Frage des Verhältnisses der marxistischen zur klassischen deutschen Philosophie des 18. und der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts hat, in diesem Zusammenhang vor allem zur Philosophie von Kant bis Hegel. Der Autor beschäftigt sich zwar in seiner Arbeit speziell nur mit dem Verhältnis von Marx zu Hegel, aber in der Gegenüberstellung des Marxismus zur Hegelschen Philosophie, als dem Gipfel der Entwicklung des deutschen Idealismus und seinem konsequentesten Vertreter, umreißt er in wesentlichen Fragen gleichzeitig seine Stellungnahme zur deutschen idealistischen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts schlechthin. Meiner Meinung nach ist aber die Plattform, von der aus der Autor an seine Untersuchung über das Verhältnis von Marx zu Hegel und an seine Kritik idealistischer Verfälschungen dieses Verhältnisses herangeht, nicht haltbar.

Sie läuft, kurz gesagt, darauf hinaus, daß der Marxismus eigentlich auch ohne die deutsche idealistische Philosophie des 18./19. Jahrhunderts hätte entstehen können, was der Meinung gleichkommt, daß die deutsche idealistische Philosophie des 18./19. Jahrhundert eine Sackgasse in der philosophischen Entwicklung darstellte, daß sie für die Entstehung der wissenschaftlichen Philosophie keine notwendige Voraussetzung war und dementsprechend im wesentlichen unfruchtbar blieb. Demgegenüber habe die marxistische Philosophie nur im französischen Sozialismus und Kommunismus, in der politischen Ökonomie und in der Entwicklung der Arbeiterbewegung ihre Ausgangspunkte, „aber nicht im deutschen Idealismus“ (siehe Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 1/II/1954, S. 100).

Nun ist eine solche Auffassung allerdings so offensichtlich falsch, daß man nicht erwarten darf, ihr in den Ausführungen des Autors so offen ausgesprochen zu begegnen, obwohl es eine Reihe von Formulierungen gibt, die dem sehr nahe kommen. Andererseits finden sich nicht wenig Zitate, die der Autor anführen könnte, in denen von der Bedeutung der klassischen deutschen Philosophie die Rede ist, worauf ich noch zurückkommen werde. Das ändert jedoch nichts daran, daß seine Ausführungen letztlich auf eine Einstellung hinauslaufen, die die Errungenschaften der klassischen deutschen Philosophie negiert. Mit einer solchen linkssektiererischen Auffassung verbaut sich der Autor in der zur Diskussion stehenden Frage geradezu die Möglichkeit, rechten idealistischen Verfälschungen der marxistischen Philosophie überzeugend und wirksam entgegenzutreten. Der Autor hat den unmittelbar aktuellen Zweck seiner Ausführungen zum Anlaß genommen, eine grundlegende, umfangreiche Darstellung des Verhältnisses von Marx zu Hegel, insbesondere der marxistischen zur Hegelschen Dialektik, zu geben. Das, was an und für sich ein Vorzug der Arbeit ist, nämlich daß sie versucht, gründlich bis ins einzelne zu gehen, wird im gegebenen Fall dem Autor zum Verhängnis, da die Widersinnigkeit seiner Konzeption um so grotesker in Erscheinung treten muß, je mehr er versucht, sie im Konkreten zu erhärten.

Nun ist es aber nicht nur im vorliegenden Falle so, daß sich eine solche Auffassung schädlich auswirkt, sondern man muß sie von einem ganz grundsätzlichen Standpunkt aus zurückweisen. Eine Auffassung, die die reaktionären Seiten der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel verabsolutiert und diese darum auch in ihrem Inhalt im wesentlichen auf ihre reaktionären Seiten reduziert, vertritt damit nicht nur einen falschen Standpunkt, sondern begibt sich auch aller Möglichkeiten, die großen Leistungen Kants und Hegels auf dem Wege zu einer wissenschaftlichen Philosophie, ihre progressiven Ideen und den humanistischen Grundcharakter ihres Werkes im Kampf gegen Mystizismus, Aberglauben und gegen die Menschenfeindlichkeit der Ideologie des amerikanischen und deutschen Imperialismus mit Erfolg ins Feld zu führen. Dieser Aufgabe fühlt sich aber der Autor ebenfalls verpflichtet (1/II, S. 72).

Allerdings muß ich noch den Beweis dafür antreten, daß meine Behauptungen richtig sind. Der Autor wird den Vorwurf zurückweisen, daß er die großen Errungenschaften der klassischen deutschen Philosophie in ihrer Bedeutung für den philosophischen Fortschritt leugne. Aber die ganze Art

und Weise, in der er die Philosophie Hegels behandelt, beweist die Richtigkeit dieser Behauptung. So kann man feststellen, daß eine Darstellung durchweg dort konkret, ausführlich, eindringlich ist, wo es darum geht, die reaktionären, unfruchtbaren, unwissenschaftlichen, negativen Seiten der Philosophie Hegels aufzuzeigen, daß er aber dort, wo er Positives sagt, in Allgemeinheiten ohne Überzeugungskraft steckenbleibt.

Vergegenwärtigen wir uns z. B. daraufhin noch einmal den Abschnitt III der Arbeit: „Hegels System und Dialektik.“ Er beginnt mit der Darstellung der Hegelschen Dialektik als einer Bewegung des Geistes in sich selbst, wobei gezeigt wird, daß bei Hegel die materielle Welt selbst nur ein Produkt der Selbstentzweiung des Geistes ist. Als die besondere Form der Hegelschen Dialektik wird nun die Triade genannt. Sie sei zugleich die Form des Aufbaus des Systems. In diesem Zusammenhang wird nun „die Einheit der Dialektik Hegels mit seinem System“ entwickelt. Hegel leite keine dialektischen Gesetze aus der Natur und Gesellschaft ab, sondern zwingt ihr künstliche Zusammenhänge auf. Daher rühre auch die Unkonkretheit der Hegelschen Dialektik, obwohl Hegel selbst seine Dialektik für konkret gehalten habe. System und Methode entsprächen sich bei Hegel also völlig. Dementsprechend sei auch die politische Bedeutung der Hegelschen Philosophie, als der Philosophie der Restaurationszeit, einzuschätzen. Seine Dialektik im besonderen müsse als Ausdruck gegenrevolutionären konservativen Denkens gewertet werden. Hegel entstelle und mißbrauche die revolutionären aufklärerischen Gedanken, um die Revolution von innen zu entwaffnen. Seine bewußte Dialektik sei zwar der metaphysischen Denkweise der Aufklärung überlegen, aber dieses methodische Hinausgehen entspreche wieder nur dem reaktionären Gegensatz gegen die Aufklärung. Dies wird nun näher erläutert und unter anderem dabei erwähnt, daß die Aufhebung des abstrakten Dualismus der Aufklärung durch Hegel und die Anerkennung einer Entwicklung in der Vergangenheit auch nur unter dem Gesichtspunkt der Klassenversöhnung zwischen Bourgeoisie und Junkertum in Deutschland zu werten sei, woraus im Ganzen resultiere, daß „diese idealistische Dialektik, obwohl ein fortschrittliches methodisches Prinzip gegenüber der Aufklärung enthaltend, eine unmittelbar reaktionäre Bedeutung“ (I/II, S. 85) habe. Die Hegelsche dialektische Methode „erschöpft sich in der Triade“ (S. 85) und trage nur den Charakter einer spekulativen Konstruktionsmethode. Sie sei daher selbst metaphysisch, dies vor allem in Hinblick auf ihren triadischen Schematismus. Nach diesen Ausführungen fährt der Autor fort: „Fassen wir den Charakter der Hegelschen Philosophie und Dialektik noch einmal zusammen“ (S. 86), wonach er in gedrängter Form seine obigen Ausführungen wiederholt und die Hegelsche Dialektik lediglich als eine Entstellung der Dialektik behandelt.

Wenn man diese Entwicklung nochmals überdenkt, kommt man zu der Ansicht, daß es sich hier bei den meisten Behauptungen um *halbe Wahrheiten* handelt, die jedoch in ihrer Aneinanderreihung und Verabsolutierung eine *ganze Unwahrheit* ergeben. Offensichtlich beabsichtigt der Autor, die positive Bedeutung der Hegelschen Philosophie, seiner Dialektik, so bis auf ein Minimum zusammenschrumpfen zu lassen, daß letzten Endes nichts mehr übrig bleibt.

Um nun den reaktionären Charakter der *ganzen* Hegelschen Philosophie nachzuweisen, geht es zuerst und vor allem darum, zu zeigen, daß zwischen dem System Hegels und seiner Methode kein großer Unterschied besteht, sondern, im Gegenteil, völlige Übereinstimmung (S. 81, 82, 83). Diese Ausführungen werden in dem Abschnitt „Theorie und Methode“ grundlegend vorbereitet, auf den ich jetzt nicht näher eingehen kann. Zur Frage selbst will ich nur so viel sagen: Zweifellos besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Dialektik Hegels und seinem idealistischen System, und es ist etwas Richtiges daran, wenn der Autor sagt: „Bei Hegel ist das System die erstarrte Methode oder die Methode das Aufbauschema des Systems“ (S. 83). Indem bei Hegel die Dialektik dem idealistischen System untergeordnet wird und die wirkliche Entwicklung als Entwicklung des Geistes erscheint, muß die Methode selbst „auf dem Kopf stehen“ und notwendig eine idealistisch verzerrte Gestalt annehmen. Diese Tatsache etwa zu leugnen oder zu bagatellisieren, bedeutet — und damit hat der Autor völlig recht — eine Entstellung der Wahrheit und führt zur Beschönigung der Philosophie Hegels. Genauso aber führt es zu gefährlicher Entstellung der Tatsachen, wenn man, wie der Autor seinerseits es tut, nur diese eine Seite der Sache erfaßt und verabsolutiert. Wenn der Autor nämlich nun meint, aus dem idealistischen Charakter der Hegelschen Dialektik ableiten zu können, daß sie *nur* „das Aufbauschema des Systems“ sei, daß man „daraus mit aller Deutlichkeit die Einheit der Dialektik Hegels mit seinem System“ (S. 83) im Sinne einer wertmäßigen Identität schließen müsse, so leugnet er eben die historisch und wissenschaftlich hervorragende Bedeutung der Hegelschen Dialektik.

Auf Seite 107 seiner Arbeit führt der Autor in einem anderen Zusammenhang ein Zitat von Marx aus der „Heiligen Familie“ an, in dem, wie kaum anderswo, das ganze Problem der Hegelschen Dialektik aufgedeckt wird. Marx schreibt: „Dann aber gibt Hegel sehr oft *innerhalb* der spekulativen Darstellung eine *wirkliche*, die *Sache* selbst ergreifende Darstellung. Diese wirkliche Entwicklung *innerhalb* der spekulativen Entwicklung verleitet den Leser dazu, die spekulative Entwicklung für wirklich und die wirkliche Entwicklung für spekulativ zu halten“ (Marx-Engels, Die Heilige Familie u. a. philosophische Frühschriften, Dietz 1953, S. 169). Der Autor vermerkt diese Stelle, ohne jedoch daraus Schlußfolgerungen für seine Konzeption zu ziehen.

Das eben ist die andere Seite der Hegelschen Dialektik, daß sie innerhalb der spekulativen Darstellung oft eine wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung gibt. Daraus folgt jedoch, daß man nicht einfach von einer Einheit von Methode und Theorie schlechthin bei Hegel sprechen kann. Marx sagt an anderer Stelle: „Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat“ (Marx, Kapital Bd. 1, Dietz 1951, S. 18). Wie sehr bei Hegel zwischen dem reaktionären idealistischen System und der Methode dennoch ein großer Unterschied besteht, ist gerade an dem Widerspruch zwischen dem realen Inhalt, „dem rationellen Kern“ dieser Methode, und ihrer durch das System, dem sie dienen soll, bedingten mystisch-idealistischen Hülle ersichtlich.

So wie Methode und Theorie bei Hegel nicht einfach schlechthin völlig übereinstimmen, so wenig erschöpft sich die Dialektik Hegels im idealistischen Schema seiner Triaden (I/II, S. 85). Trotz dieses Schemas und innerhalb desselben gelingt es Hegel, Wesentliches zur Erforschung *wirklicher* dialektischer Kategorien, wie z. B. Quantität/Qualität, Maß, Widerspruch u. a., beizutragen und Entwicklungsgesetze des menschlichen Denkens zu entdecken.

Daß trotz der „Einheit“ von System und Methode bei Hegel ein großer Unterschied zwischen beiden besteht, daß man die Widersprüchlichkeit seiner Philosophie sehen muß und trotz ihres idealistischen Gesamtcharakters ihre Errungenschaften nicht „vergessen“ darf — das sahen die Klassiker des Marxismus-Leninismus. Dies zeigen zum Beispiel die oben erwähnten Stellen von Marx, die sich noch beliebig vermehren ließen. Die ganze Schrift von Engels „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ kann man sich daraufhin ansehen oder z. B. Stalins „Anarchismus oder Sozialismus“ (Stalin Werke Bd. I, vor allem die Seiten 265–267). Das alles ist längst bekannt, mußte jedoch in diesem Zusammenhang noch einmal gesagt werden.

Das gilt auch für das Folgende: Nachdem System und Methode Hegels beim Autor derart auf einen Nenner gebracht wurden, fällt es ihm auch nicht schwer, der ganzen Hegelschen Philosophie eine eindeutig reaktionäre *politische* Bedeutung beizumessen. Es bleibt dann aber unerfindlich, wieso sie dennoch zu jener „philosophischen Revolution“ gehören konnte, die in Deutschland im 19. Jahrhundert den „politischen Zusammenbruch“ einleitete. (Siehe Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Marx-Engels, Ausgew. Schr. Bd. 2, Moskau 1950, S. 335.)

Hegels politische Auffassungen laufen auf konservative und eindeutig reaktionäre Ansichten hinaus. Hier ist jedoch von der politischen Bedeutung der Hegelschen *Philosophie* die Rede. Und der vom Autor praktisch geleugnete Unterschied zwischen System und Methode tritt in seiner politischen Bedeutung doch gerade darin in Erscheinung, daß das reaktionäre idealistische System Hegels — und die mit diesem verschmolzene und durch dieses bedingte idealistische Verfälschung der Dialektik — auch politisch das Bestehende rechtfertigten, während der revolutionäre Kern der neuen Methode im Gegensatz dazu politisch revolutionär zu wirken begann, wie die Geschichte beweist. So rechtfertigt Hegels Philosophie nicht ausschließlich die bestehenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der Restaurationszeit, und die Dialektik ist bei Hegel auch nicht schlechthin Ausdruck „gegenrevolutionären konservativen Denkens“ (I/II/1954, S. 84). Sonst hätte Engels nach seiner kurzen Zusammenfassung der Wesenszüge der Dialektik in „Ludwig Feuerbach“ (a. a. O., S. 336–338) nicht sagen können, daß dies alles sich zwar nicht so bei Hegel findet, aber „eine notwendige Konsequenz seiner Methode“ sei, die eben von Marx und Engels gezogen wurde, indem diese die dialektische Methode auf der Grundlage des Materialismus begründeten, ihr ein einheitlich wissenschaftliches Gepräge gaben und gegenüber der Hegelschen Dialektik somit eine qualitativ höhere Methode schufen. Marx und Engels konnten aber bei der Aus-

arbeitung der wissenschaftlichen dialektischen Methode nicht an eine Methode anknüpfen, die *nur* „Ausdruck gegenrevolutionären konservativen Denkens“ gewesen ist. Der Autor verwechselt augenscheinlich die subjektiven Bestrebungen Hegels, dem natürlich in keiner Weise daran gelegen war — und das ist völlig richtig —, mit seiner Methode in irgendeiner Form revolutionären Tendenzen zu dienen, mit dem objektiv revolutionären Kern seiner dialektischen Methode und ihrer wirklichen Rolle, die sie bei der Vorbereitung der bürgerlichen Revolution in Deutschland spielte.

Damit hängt nun auch wiederum die unrichtige, einseitige Darstellung des Verhältnisses Hegels zur Aufklärung zusammen. Die Hegelsche Dialektik kann nicht gleichzeitig in ihrer objektiven Tendenz *nur* gegen die französische Aufklärung des 18. Jahrhunderts gerichtet sein, die die bürgerliche Revolution in Frankreich einleitete, und dennoch, wenn auch unter gänzlich anderen Bedingungen und Umständen und völlig verschieden von dieser (siehe wieder Engels' „Ludwig Feuerbach“ a. a. O., S. 335), eine ähnliche Funktion in Deutschland ausgeübt haben. Auch hier hat der Autor recht, wenn er meint, daß Hegel seine dialektische Methode und ihre Überlegenheit gegenüber dem metaphysischen Denken der Aufklärung benutzen wollte und benutzt hat, um — seinen reaktionären politischen Auffassungen und seinem konservativen philosophischen System entsprechend — die Französische Revolution und im *metaphysischen* Materialismus den *Materialismus überhaupt* zu diskreditieren und die feudale Reaktion, vor allem in Preußen, zu rechtfertigen. Seine Bestrebungen waren dabei eindeutig reaktionär. Aber gleichzeitig hat die Hegelsche Dialektik eben objektiv die Sache der Aufklärung auch fortgeführt. Hegels methodisches Hinausgehen über die Aufklärung entspricht nicht nur einem reaktionären Gegensatz gegen sie, sondern auch umgekehrt entspricht seiner methodischen Überlegenheit gegenüber der Metaphysik in mancher Hinsicht, entgegen der Meinung des Autors (siehe I/II, S. 84, 85), ein weltanschauliches Hinausgehen über die Aufklärung. Bekanntlich sind selbst die Materialisten unter den französischen Aufklärern in ihren Gesellschaftslehren Idealisten geblieben. Die historischen Ereignisse sahen sie metaphysisch als wechsellvollen Kampf der Vernunft mit der Unvernunft an. Die historischen Ereignisse behielten für sie zufälligen Charakter, und nicht selten vertraten sie die Ansicht, daß die großen Persönlichkeiten es sind, die die Geschichte machen. Aber ihre Gesellschaftsauffassung trug trotzdem einen politisch fortschrittlichen Charakter und brachte die Interessen des französischen revolutionären Bürgertums im Kampf gegen den Feudalismus zum Ausdruck.

Anders bei Hegel. Seine Geschichtsdialektik diente politisch — und das sagt der Autor richtig — der Versöhnung zwischen Bourgeoisie und Junkertum in Deutschland. Aber Hegels Geschichtsauffassung war der der französischen Aufklärer theoretisch, weltanschaulich — trotz ihres reaktionär-idealistischen Charakters — doch insofern überlegen, als Hegel als erster die Geschichte als *Entwicklungsprozeß* und zwar als *gesetzmäßigen* Prozeß erkannte, als gesetzmäßige Entwicklung vom Niederen zum Höheren. Die Geschichte war nicht mehr eine Anhäufung von Zufällen, sie war nicht mehr ein Schauplatz, auf dem die „großen“ Persönlichkeiten nach Gutdünken agierten. Das war eine geniale Entdeckung Hegels, die man nicht, wie der

Autor, mit einer Handbewegung abtun kann. Doch damit genug. Eines ist jedenfalls klar geworden: In der ganzen Darstellung des Problems „Hegels System und Methode“ ist beim Autor von Hegel nicht mehr viel übrig geblieben.

Nachdem nun die konkrete Auseinandersetzung mit Hegel in dem oben geschilderten Sinne beendet wurde, überrascht der Autor mit Bemerkungen wie der, daß Hegel „ein umfangreiches Wissen in seinem idealistischen System verarbeitete, wobei er wirklich tiefe Zusammenhänge aufzufinden und wiederzugeben verstand“, ohne daß freilich gesagt würde, worin diese bestehen, ja es folgt sogar ein Zitat von Engels, in dem dieser von dem großen Verdienst Hegels spricht, die natürliche, geschichtliche und geistige Welt als einen Prozeß dargestellt und den Versuch unternommen zu haben, den inneren Zusammenhang in dieser Bewegung und Entwicklung nachzuweisen (I/II, S. 87). An anderer Stelle wird sogar gesagt, daß bei Hegel zwischen System und Methode doch auch ein Widerspruch sei (I/II, S. 88), weshalb die „idealistische Dialektik in ihrer Mystifikation dennoch objektive Dialektik widerspiegelt“ (I/II, S. 89).

Das alles widerspricht den vorherigen, ins einzelne gehenden konkreten Untersuchungen, bleibt dabei allgemeine Deklamation und ist ihnen, im richtigen Gefühl ihrer Unzulänglichkeiten, offensichtlich angehängt. Diese und andere Erklärungen sind jedoch keineswegs *in die Konzeption eingearbeitet* und bleiben ohne Überzeugungskraft.

Soviel als Beispiel dafür, wie der Autor die Philosophie Hegels behandelt, als Beispiel für seine Einstellung zur klassischen deutschen Philosophie. Ich habe mir nun nicht die Aufgabe gestellt, die Ausführungen des Autors über das Verhältnis der marxistischen zur Hegelschen Dialektik selbst kritisch zu untersuchen. Das allein könnte einen Diskussionsbeitrag ausfüllen. Mir kam es in diesem Zusammenhang lediglich darauf an, zu zeigen, daß die — vor allem in den Abschnitten II und III entwickelte — Einschätzung der Philosophie Hegels, als Ausdruck des Verhältnisses des Autors zur deutschen idealistischen Philosophie des 18./19. Jahrhunderts, keine Grundlage für eine richtige, wahrheitsgetreue Darstellung des Verhältnisses von Marx zu Hegel, der marxistischen zur Hegelschen Dialektik, geben kann, ja, im Gegenteil, zur Verzerrung und Verfälschung führen muß; und daß dem Autor daher zu empfehlen ist, seine Ausführungen von dieser Seite her noch einmal gründlich zu überprüfen, da es sich hierbei um eine philosophische Frage handelt, die, worauf ich eingangs schon hinwies, gerade auch politisch von großer Bedeutung ist.

Die Versuche, die Bedeutung der Hegelschen Philosophie auf ein Minimum herabzudrücken, sollen ja gerade dazu dienen, zu zeigen, daß zwischen der Hegelschen und der marxistischen Philosophie keinerlei Kontinuität bestehen könne. Die ganze Darstellung beweist ein Unverständnis des dialektischen Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität. Die Tatsache, daß die marxistische Dialektik gegenüber der Hegelschen eine qualitativ höhere Stufe darstellt, daß sie grundlegend andere sozial-ökonomische Wurzeln hat als die Hegelsche, daß die marxistische *materialistische* Dialektik der *idealistischen* Hegelschen Dialektik direkt entgegengesetzt ist und im Gegensatz zu ihr entwickelt wurde, veranlaßt den Autor zur Leug-

nung der *anderen* Tatsache, daß nämlich die Entstehung der marxistischen dialektischen Methode dennoch durch Hegel vorbereitet wurde (I/II, S. 72 bis 79). Auf Seite 99 heißt es: „...so zeigen sie (die Schriften von Marx und Engels von 1844—1847, W. Sch.) Marx und Engels keineswegs als Fortsetzer der Hegelschen Philosophie und nicht als Umgestalter der Hegelschen Dialektik. Marx und Engels haben nicht in irgendeiner vereinfachenden Weise Hegels Idealismus und System von seiner Dialektik unterschieden.“ Marx und Engels haben allerdings nicht in einer „*vereinfachenden Weise*“ Hegels Idealismus und System von seiner Dialektik unterschieden, aber sie *haben* sie unterschieden. Der Autor jedoch scheint in vereinfachender Weise die dennoch vorhandene Linie von Hegel zu Marx zerreißen zu wollen. Wenn dann weiter unten gesagt wird: „Marx trennt nicht die Dialektik Hegels von seinem System“ (I/II, S. 99), so ist das einfach nicht wahr. Er sieht allerdings gleichzeitig die „Einheit“ von System und Methode bei Hegel, das ist richtig und soll auch gezeigt werden. Auf Seite 100 wird dann glattweg behauptet, daß im deutschen Idealismus keine Ausgangspunkte für die Entwicklung des Marxismus lägen, was der Auffassung der Klassiker des Marxismus-Leninismus, daß die klassische deutsche Philosophie, auch die Hegels, zu den Quellen des Marxismus gehört, direkt ins Gesicht schlägt. Dasselbe wird auf Seite 109 mit anderen Worten wiederholt. Dort wird gesagt, daß man nicht „von einem philosophiegeschichtlichen Übergang von Hegel zu Marx sprechen kann“, wobei die Anerkennung philosophiegeschichtlicher Zusammenhänge mit einer idealistischen *Erklärung* derselben verwechselt wird. „Der Marxismus hat nicht seine Wurzeln im Hegelianismus. Alle Ideologie hat soziale Wurzeln,“ liest man auf Seite 110, als ob nicht jede Ideologie sozialökonomische und theoretische Wurzeln hätte. Beispiele dieser Art ließen sich beliebig anführen (siehe zum Beispiel die Seiten 109—111). Die angeführten Stellen sind typisch, und sie stellen drastische Höhepunkte der falschen, vereinfachenden Darstellung des Verhältnisses von Marx zu Hegel durch den Autor dar. Allerdings fehlt es auch hier wieder nicht an allgemeinen Redensarten über die Bedeutung Hegels (z. B. I/II, S. 111), nachdem alles getan wurde, diese zu leugnen, und nirgends gezeigt wird, worin sie besteht. In krassem Widerspruch zu seinen Ausführungen bemerkt der Autor u. a. auf Seite 110 an einer Stelle plötzlich, daß „die Hegelsche Philosophie eine der ideologischen Quellen des Marxismus“ sei.

Diese Beispiele allein schon beweisen, zu welchen grotesken Schlußfolgerungen der Autor in der Frage des Verhältnisses von Marx zu Hegel auf der Grundlage seiner falschen Einstellung zur klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gezwungen wird, und sie beweisen, daß die vorliegende Abhandlung gründlich überarbeitet werden sollte, um zur Klärung des behandelten Problems beitragen und die Entstellungen des Marxismus, gegen die sie sich richten sollte, überzeugend treffen zu können.

Über Fragen der Logik

GEORG KLAUS (Berlin)*:

Die Auffassungen Linkes über die aristotelische Wahrheitsdefinition

Wer meine vorangegangenen Ausführungen aufmerksam gelesen hat, wird feststellen, daß in einer ganzen Reihe von Punkten Übereinstimmung zwischen Linke und mir besteht. Und in der Tat halte ich vieles, was Linke z. B. über das Wesen des Formalen, über die Wahrheit, gegen den erkenntnistheoretischen Mißbrauch mehrwertiger Logiken usw. gesagt hat, für sehr bedeutungsvoll. Das betrifft auch seine Darlegungen über das Wesen der Implikation. Es muß Linke auch das Verdienst zugesprochen werden, daß er als Nichtmarxist bereits zu einer Zeit, in der dies aus politischen Gründen seiner Stellung an einer deutschen Universität sicher sehr abträglich war, auf die Bedeutung von Lenins Schrift „Materialismus und Empiriekritizismus“ für das Wahrheitsproblem in positivem Sinn hingewiesen hat. Es muß ferner betont werden, daß Linke in seinen Arbeiten einen entschiedenen Kampf gegen den Existentialismus und andere Formen des philosophischen Mystizismus und Irrationalismus geführt hat. Es gibt jedoch einige grundsätzliche Fragen, in denen ich mit den Auffassungen Linkes nicht einverstanden bin. Linke bestreitet die Richtigkeit der aristotelischen Wahrheitsdefinition radikal und vermindert damit nicht nur das Gewicht seiner Berufung auf Lenins Darlegungen über die Wahrheit ganz erheblich, sondern schwächt auch seine eigene Argumentation gegen Schröter, der ich in vielen Punkten zustimme, wesentlich ab.

Nun ist zwar die marxistische Wahrheitstheorie in keiner Weise mit der aristotelischen gleichzusetzen. Der Unterschied zeigt sich beispielsweise in der marxistischen Auffassung der Realität, des Verhältnisses von Realität und Denken, in der Einschließung der Praxis in die Theorie der Wahrheit usw. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß der dialektische Materialismus an die Wahrheitsdefinition des Aristoteles anknüpft und sie zu den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen seiner eigenen Wahrheitstheorie rechnet. Ein Vertreter des Marxismus wird zwar eine positive materialistische Kritik an den Schwächen der aristotelischen Wahrheitstheorie begrüßen, wird sich aber gegen jeden Versuch einer idealistischen Liquidation wenden. Die aristotelische Wahrheitsdefinition stellt fest: „...daß wahr derjenige spricht, der Getrenntes für getrennt und Verbundenes für verbunden hält, falsch dagegen, wessen Meinung sich umgekehrt verhält. ...nicht darum nämlich, weil wir meinen, du seiest in Wahrheit weiß, bist du weiß, sondern weil du weiß bist, so reden wir, die das behaupten, die Wahrheit...“⁵¹ Die aristotelische Wahrheitsdefinition gibt also eine Beziehung R zwischen einer Tatsache T und einer Aussage A (T) die besagt, daß A (T) genau dann wahr ist, wenn sie das Bestehen der Tatsache T behauptet und die Tatsache T wirklich existiert. Die Aussage: Die kapita-

* Fortsetzung und Schluß des Diskussionsbeitrages, mit dessen Abdruck in Heft 4/II/54 begonnen wurde.

⁵¹ Aristoteles, *Metaphysik*, IX. Buch, 1051 b.

listische Gesellschaftsordnung ist eine Ausbeutergesellschaft, ist also deswegen wahr, weil die kapitalistische Gesellschaftsordnung wirklich eine Ausbeutergesellschaft ist. Hier muß noch bemerkt werden, daß die oft fälschlicherweise als „aristotelisches Wahrheitskriterium“ bezeichnete Definition tatsächlich gar kein Wahrheitskriterium ist, sondern eben eine Wahrheitsdefinition. Ein Wahrheitskriterium hat doch anzugeben, wie man denn feststellen kann, ob die Beziehung $R(A(T), T)$ vorliegt oder nicht. Der Marxismus-Leninismus hat nun bewiesen, daß diese Feststellung letzten Endes nur durch die Praxis erfolgen kann. Das Wahrheitskriterium ist also die Praxis. Daran wird nichts durch die Tatsache geändert, daß man nicht in jeder Wissenschaft immer direkt und unmittelbar auf die Praxis zurückzugreifen braucht, sondern oft über weite Strecken im Bereich des theoretischen Denkens bleiben kann. Diese Tätigkeit gehört ja gerade mit zu den Hauptaufgaben der Logik.

Linke polemisiert gegen die aristotelische Wahrheitsdefinition, indem er zunächst zu zeigen versucht, daß der sprachliche Ausdruck für das Wesen des Logischen belanglos sei. Er schreibt: „Sie bedarf der Zeichen in keinem anderen Sinne als in dem, in welchem der Reisende des Fahr- oder Flugzeuges oder der Schreibende des Papiere bedarf: denn man kann auch ohne Fahrzeug reisen und ohne Papier schreiben; nur reist und schreibt man zweckmäßiger und besser, wenn man sich dieser Dinge bedient.“⁵² Um seine Behauptung näher zu erläutern, möchte Linke ein angeblich „intelligentes Verhalten der Tiere“ heranziehen. Da intelligentes Verhalten aber ohne Logik nicht möglich ist, die Tiere andererseits sicher keine Sprache besitzen, so kann — schließt Linke — die Logik unmöglich an die sprachliche Aussage gebunden sein. Das ist nun ein Fehlschluß, denn hier sind die Prämissen falsch. Das, was Linke intelligentes Verhalten der Tiere nennt, wurde durch Pawlows Forschungen hinreichend aufgeklärt. Es ist erstaunlich, daß Linke zwar auf *Arnold Gehlen* eingeht, aber Pawlows Theorie des ersten Signalsystems hier gar nicht beachtet. Mit demselben Recht, mit dem man den Tieren Logik zusprechen kann, könnte man ihnen auch mathematische, physikalische und chemische Kenntnisse zusprechen. Schon gewisse Mikroorganismen sind so „schlau“, daß sie beim Auftreten höchst komplizierter organischer Verbindungen Komponenten mit verschiedenem optischen Verhalten unterscheiden können und beispielsweise nur eine bestimmte Komponente fressen, die andere aber verschmähen. Wenn man übertreiben wollte, so müßte man diesen Mikroorganismen die chemischen Kenntnisse eines Chemiestudenten im höheren Semester zuschreiben. Linke hat vorausgesehen, daß sich gegen seine Behauptungen fast zwangsläufig ein Einwand erheben muß. Er schreibt: „Hoffentlich beruft man sich im Interesse der gegenteiligen Meinung nicht auf J. Stalin. Das würde nämlich bloß beweisen, daß man seine bekannte Schrift über den Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft nur oberflächlich gelesen hat. Denn dort behauptet Stalin ganz ausdrücklich, daß es bei Menschen, die der Sprache mächtig sind, Gedanken, die nicht mit dem sprachlichen Material verbunden sind, nicht gibt... Das steht mit der hier vertretenen These nicht im

⁵² 3/II, S. 653.

geringsten Widerspruch.“⁵³ Zu den Bestandteilen der Theorie des Sprachforschers Marr, gegen die Stalin den schwerwiegenden Vorwurf des Idealismus erhebt, gehört aber gerade der Versuch Marrs, das Denken — also auch das logische Denken — von der Sprache zu trennen. Stalin weist darauf hin (a. a. O., S. 46/47), daß nur Idealisten von einem Denken ohne Sprache sprechen können. Aber selbst die Stellen, auf die sich Linke bezieht (Stalin, a. a. O., S. 53/56), können nicht als Begründung für die von ihm behauptete Falschheit der aristotelischen Wahrheitsdefinition herangezogen werden. In seiner Antwort an die Genossen D. Belkin und S. Furer geht Stalin auf die Taubstummen ein und schreibt: „Es ist klar, daß bei den Taubstummen, da sie ja der Sprache beraubt sind, die Gedanken nicht auf der Grundlage des sprachlichen Materials entstehen können. Bedeutet das nicht, daß die Gedanken der Taubstummen bloße, nicht mit den ‚Normen der Natur‘ verbundene Gedanken sind (ein Ausdruck N. J. Marrs)? Nein, das bedeutet es nicht. Die Gedanken der Taubstummen können nur auf der Grundlage jener Bilder, Wahrnehmungen, Vorstellungen entstehen und existieren, die sich bei ihnen im täglichen Leben dank der Gesichts-, Tast-, Geschmacks- und Geruchsempfindungen über die Gegenstände der Außenwelt und über ihre Beziehungen untereinander herausbilden. Außerhalb dieser Bilder, Wahrnehmungen, Vorstellungen ist der Gedanke leer, jedweden Inhalts bar, das heißt, er existiert nicht.“⁵⁴ Auch hier bleibt die aristotelische Wahrheitsdefinition gültig. Nur, daß an die Stelle des sprachlichen Ausdrucks im engeren Sinn etwas anderes tritt. Ein berühmtes Beispiel hierfür ist die Lebensgeschichte der Amerikanerin Helen Keller, die trotz ihrer Blindheit und Taubstummheit fünf Sprachen erlernte und nicht nur den Grad eines Doktors der Philosophie erwerben konnte, sondern auch verschiedene Bücher schrieb. Chaßchatschich schildert die Art und Weise wie Helen Keller ihre gedanklichen Beziehungen zur Außenwelt herstellte, wie folgt: „Jedesmal, wenn das blinde und taubstumme Mädchen einen Gegenstand berührte, malte die Lehrerin auf ihre Hand bestimmte Zeichen. Auf diese Weise lernte sie begreifen, daß jedes Zeichen vereinbarungsgemäß einem bestimmten Gegenstand entspricht, und dank dieser Vereinbarung begann sie mit den Menschen in Gedankenaustausch zu treten.“⁵⁵ Wahrheit bleibt also, wie dieses Beispiel zeigt, noch immer eine Relation R zwischen einer Tatsache T und einem Bewußtseinsinhalt B (T) die besagt, daß B (T) dann wahr ist, wenn B (T) die Tatsache T wiedergibt. Auch in diesem besonderen Fall hat die „Sprache“ und haben die „Urteile“ der Blinden und Taubstummen eine materielle Hülle, die hier im Gebiet des Tastbaren liegt.

Im übrigen muß darauf hingewiesen werden, daß Linke ja selbst einige Hinweise gibt, die geeignet sind, seine eigene Theorie zu widerlegen. Das sind vor allem seine Ausführungen über die logische Negation und die logische Konjunktion. Er hat vollständig recht, wenn er davon spricht, daß der logischen Negation in der Realität die Verschiedenheit, der logischen Konjunktion aber das Zusammenbestehen von Tatsachen entspricht. Für Linke wären aber die logische Negation und die Verschiedenheit gar nicht

⁵³ 3/II, S. 654.

⁵⁴ Stalin, Marxismus und Sprachwissenschaft, S. 55/56.

⁵⁵ Chaßchatschich, Über die Erkennbarkeit der Welt, Berlin 1949, S. 11/12.

zu unterscheiden. Das aber ist nun offensichtlich falsch. Der logischen Negation einer Aussage A (T) liegt *zugrunde* eine von der Tatsache T *verschiedene* Tatsache. Da eine Tatsache T und eine von ihr verschiedene Tatsache nicht zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung zusammen bestehen können, ist die Aussage, die aus A (T) und $\neg A$ (T) durch Konjunktion gebildet wird, falsch. Diese zusammengesetzte Aussage B ist deswegen *immer* falsch, weil es keinen Sachverhalt T gibt, so daß R (B (T'), T') gilt. Es ist hingegen sinnlos, von der Wahrheit von Tatsachen zu sprechen. Tatsachen können nur existieren oder nicht existieren.

Daran ändert auch Linkes Hinweis auf unbekannte Wahrheiten nichts. Die aristotelische Wahrheitsdefinition ist mit dem, was Linke unbekannte Wahrheit nennt, durchaus verträglich. Sie besagt nämlich in diesem Fall, daß es eine Aussage X gibt, so daß R (X (T), T) gilt, daß wir aber dieses X in keiner Wissenschaft vorfinden, ja, daß wir unter Umständen gar nicht in der Lage sind oder sein werden, ein solches X jemals anzugeben. Linke spricht hier von „uneigentlichen“ Aussagen und meint damit, daß es an sich schon nicht korrekt sei, den Begriff „Aussage“ hier überhaupt noch zu verwenden. Er schreibt: „Denn ob ich mit dem jetzt in Frage gestellten Wort sage: ‚die «Aussage», daß die Erde ein Planet ist‘ oder einfach: ‚daß die Erde ein Planet ist‘ — ich sage (nicht überhaupt aber) im Hinblick auf das, auf das es uns hier allein ankommt — ganz dasselbe. Damit verliert die Behauptung: daß die Erde ein Planet ist, war bereits wahr, als dies noch niemandem bekannt war, alles Anstößige. Denn: ob ich sage: daß die Erde ein Planet ist, ist wahr oder einfach: die Erde ist ein Planet — beide Male sage ich nicht im mindesten etwas anderes...“⁵⁶ Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß Linke hier doch mit Aussagen arbeitet. Denn was ist der eigentliche Sinn des Satzes: daß die Erde ein Planet ist, war bereits wahr, als dies noch niemandem bekannt war? Der Sinn liegt doch nur darin, daß die planetarische Beschaffenheit der Erde existiert und schon zu der Zeit existierte, als noch niemand in der Lage war, eine Aussage zu machen, die diesen Tatbestand ausdrückt. Tatsachen sind weder wahr noch falsch. Entweder existieren sie oder es existiert eine von ihnen verschiedene Tatsache. Und so ist denn auch in Linkes eigenen Formulierungen implicite das enthalten, was er bestreiten möchte, nämlich daß Wahrheit und Falschheit nur den Aussagen zukommt.

Der unvollständige Daßsatz Linkes ist ein grammatikalisch unglückliches Gebilde und verlangt eine Ergänzung. Diese Ergänzung aber kann nur in zweierlei Hinsicht geschehen. Entweder sagt man: „Die Aussage bzw. Behauptung, daß die Erde ein Planet ist, war bereits *wahr*, als dies noch niemandem bekannt *war*“, oder: „die planetarische Beschaffenheit der Erde *existierte* bereits, als dies noch niemandem bekannt war“. Die planetarische Beschaffenheit der Erde ist weder wahr noch falsch, sie existiert oder sie existiert nicht. Beide hier angegebenen Ergänzungen der unvollständigen Aussage Linkes fügen sich der aristotelischen Wahrheitsdefinition zwanglos ein. Linkes unvollständiger Daßsatz hingegen sagt nichts für oder gegen diese Definition aus, er ist vielmehr nur geeignet, die Frage zu umgehen. (In

⁵⁶ 3/II, S. 656.

Linkes Wahrheitsdefinition kommen im übrigen auch gewisse wissenschaftliche Tatsachen gar nicht zur Geltung. Linke müßte sich zum Beispiel zur Frage der Antinomie des Lügners äußern.)

Die ganzen Ausführungen Linkes über unbekannte Wahrheiten sind also als Argumente gegen die aristotelische Wahrheitsdefinition nicht stichhaltig. Dasselbe muß aber zur Frage der Zukunftsaussagen festgestellt werden. Auch diese fügen sich zwanglos in den Rahmen der aristotelischen Wahrheitsdefinition ein. Wenn ich eine Aussage A ausspreche, die sich auf die Zukunft bezieht, und die Frage nach ihrer Wahrheit stelle, so bedeutet das: *Existiert eine Tatsache T, die so beschaffen ist, daß R (A.T) gilt?* Existiert diese Tatsache, so ist die Aussage wahr, im anderen Falle falsch. Der Zeitpunkt des Aussprechens dieser Aussage und die Frage, wann und ob wir feststellen, ob T existiert oder nicht, tun hier nichts zur Sache.

Aus den falschen Voraussetzungen Linkes ergeben sich falsche Schlußfolgerungen. Das gilt besonders für Linkes falsche Formulierung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch. Er schreibt: „Der Satz vom Widerspruch lautet im Sinne unserer Ausführungen folgendermaßen: Das Zusammen von Wahrsein und Falschsein desselben Sachverhaltes ist ausgeschlossen; und das können wir, wiederum in dem genannten Sinne, auch in der Weise ausdrücken, daß wir sagen: Das Zusammen von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit derselben Beschaffenheit zu demselben Seinsgebilde ist ausgeschlossen — wobei wir die zwei Substantiva Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit durch die entsprechenden Daß-Sätze und ebenso die Wendung ‚ist ausgeschlossen‘ durch ‚gibt es nicht‘, ‚ist nicht‘, ‚besteht nicht‘ usw. ersetzen können.“⁵⁷ Der zweite Teil dieses Satzes, der von der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit derselben Beschaffenheit zum selben Seinsgebilde spricht, ist einwandfrei. Im Sinne des vorher von mir Gesagten ist es aber falsch, von Wahrsein und Falschsein eines *Sachverhaltes* zu reden. Die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit einer Beschaffenheit kann nur *existieren* oder *nicht existieren*. Wahr und falsch dagegen sind nur die *Aussagen über* die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit von Beschaffenheiten zu einem „Seinsgebilde“. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch ist die *Abbildung* des objektiv und real existierenden Gesetzes der nicht gleichzeitigen *Existenz* der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit einer Beschaffenheit zu einem solchen Gebilde. Das objektiv-reale Seinsgesetz ist der objektive Inhalt, die Grundlage des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch. Logisch widersprechen dagegen können sich nur *Menschen* bzw. die von ihnen erzeugten *Aussagen*. Die Realität kann sich nicht logisch widersprechen.

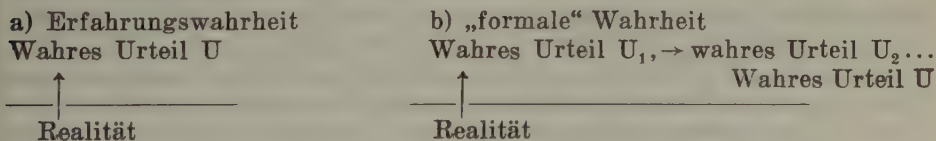
Die Konzeption Linkes hängt eng mit den platonisch-idealistischen Lehren von den „Wahrheiten an sich“ zusammen, die, ebenso wie die „Sätze an sich“, von Bolzano erfunden und von Frege weitergeführt wurden. Linke möchte gerne diese Gedanken retten, ohne die neoplatonische Beimischung, die ihnen bei Bolzano und Frege anhaftet, von der ich aber meine, daß sie sich von ihnen nicht trennen läßt, in Kauf nehmen zu müssen. Bezeichnend hierfür sind seine Zwischenrufe zum Schlußwort Hoffmanns

⁵⁷ 3/II, S. 658.

auf der Logikkonferenz in Jena 1951⁵⁸. Hoffmann hat zwar — und hier stimme ich mit Linke ebenso wie mit Harich überein — viele Fragen der Logik falsch dargestellt, aber in seiner Polemik mit Linke in diesem einen Punkt doch den grundsätzlich richtigen Standpunkt vertreten. Er hat beispielsweise die Auffassungen Linkes durch den Hinweis charakterisiert, daß hier offensichtlich Wahrheit und Wirklichkeit identifiziert würden, worauf Linke nur antworten konnte, daß er das „nicht so ganz“ meine, und erläuternd hinzufügte, daß man zwischen den Dingen und ihrem „Sein“ unterscheiden müsse. Die Wahrheit und Falschheit käme dem „Haben von Eigenschaften“ bzw. „Nichthaben“ zu, und das sei am besten durch einen „Daß-Satz“ auszudrücken. Das ist aber nichts anderes als die im Vorstehenden kritisierte Theorie. „Nur Aussagen sind wahr und falsch... Die Aussage ist der Sachverhalt in Worte gekleidet“, meint Linke. Die Richtigkeit der ersten Bemerkung wird sogleich durch die Falschheit der zweiten entwertet. *Kein* Mensch ist in der Lage einen Sachverhalt, also etwas Wirkliches, in *Worte* zu kleiden. In *Worte* kleiden können wir nur *Gedanken*, aber nicht *das*, worauf sich die Gedanken beziehen. In den Auffassungen Linkes steckt eine Verwischung des Unterschiedes zwischen Sein und Bewußtsein. Er entkommt nicht den platonisch-idealistischen Konsequenzen seiner Theorie. Bei Bolzano und Frege treten diese klar zutage, bei Linke sind sie ebenso vorhanden, werden jedoch verschleiert.

Mit den idealistischen Konsequenzen dieser Auffassungen Linkes könnte auch sein Eintreten für die Existenz „formaler Wahrheiten“ zusammenhängen. Er hat zwar recht, wenn er behauptet, die von Harich gemachte Unterscheidung zwischen Wahrheit und Richtigkeit würde den „einheitlichen Begriff der Wahrheit zerstören“⁵⁹, aber diese Feststellung verlangt keinesfalls die Einführung einer „formalen Wahrheit“, wie er selbst sie vornimmt. Der Begriff der formalen Wahrheit braucht dabei keinesfalls immer idealistisch zu sein. Er ist es nämlich dann nicht, wenn man ihn in seinem Verhältnis zum Wahrheitskriterium der Praxis richtig einstuft. Meint man damit, daß man die Wahrheit nicht nur durch direkte Prüfung von Urteilen in der Praxis feststellen kann, sondern auch durch logisch richtige Ableitung aus anderen, an der Praxis geprüften, so ist dagegen nichts einzuwenden. In diesem Fall bezieht sich aber der Unterschied zwischen formaler Wahrheit und Erfahrungswahrheit nur auf die Art und Weise der *Begründung* dieser Wahrheit. Gemeinsam bleibt beiden, daß Wahrheit richtige Widerspiegelung der Realität ist.

Schematisch dargestellt:



Die Unterscheidung zwischen formalen Wahrheiten und Erfahrungs-

⁵⁸ Protokoll der philosophischen Konferenz über Fragen der Logik, Berlin 1953, S. 120—123.

⁵⁹ 2/I, S. 358.

urteilen wird dann aber erkenntnistheoretisch bedeutungslos. Die erste Gruppe von Wahrheiten ist dann nur ein Teilgebiet der zweiten und kein selbständig neben ihr stehendes Gebiet, so daß man besser täte, den so gemeinten Begriff „formale Wahrheit“ überhaupt auszuschalten. Unter diese Gruppe fällt auch das von Linke gegebene Beispiel⁶⁰:

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (\bar{q} \rightarrow \bar{p})$$

(N.B. Im Protokoll steht $(p \rightarrow q) \rightarrow (\bar{p} \rightarrow \bar{q})$, was offensichtlich ein Druckfehler ist.) Linke weist darauf hin, daß diese logische Formel schon auf Grund ihrer *Form* wahr ist. Damit meint er sicherlich doch, daß *jede* Einsetzung von Aussagen p, q , gleichgültig, ob sie wahr oder falsch sind, diese Formel in eine wahre Aussage verwandelt. Auch dagegen ist noch nichts einzuwenden. Krassester Idealismus träte jedoch zutage, wenn man nun etwa so schlußfolgerte: Da wir über die Wahrheit der p, q nichts zu wissen brauchen, sich demnach auch deren Überprüfung an der Realität erübrigt, und *dennoch* zu wahren logischen Formeln kommen können, gibt es also Wahrheiten, die von der Realität unabhängig sind. Das sind eben dann die *formalen* Wahrheiten. Diese ganze Argumentation wäre deswegen falsch, weil die angegebene Formel selbst nichts anderes ist als eine Abstraktion aus der Realität. Sie ist Abbild eines Stückes der allgemeinsten Struktur der Realität. Deswegen und *nur* deswegen werden wir, wenn wir sie in der logischen Beweisführung irgendeiner konkreten Wissenschaft benützen, immer wieder auf Sätze geführt, die an der Realität als wahr nachgewiesen werden können. Der Idealist ist nicht fähig, uns zu erklären, wie es denn kommt, daß die angeblich außerhalb der Wirklichkeit existierenden Wahrheiten dennoch — wie die Praxis der Wissenschaften beweist — auf eben diese Wirklichkeit zutreffen. Ich betone ausdrücklich, daß Linke derartige idealistische Schlußfolgerungen nicht gezogen hat. Sein Begriff der *formalen* Wahrheit legt sie aber, wie man sieht, unter Umständen nahe. Und das würde dann doch in die versteckte platonische Konzeption seiner „Wahrheiten, die objektiv-real existieren“ genau hineinpassen.

Da meine Ausführungen in der Hauptsache das Ziel haben, die nach verschiedenen Richtungen auseinandergegangene Diskussion über das Verhältnis von formaler Logik und Dialektik wieder zu den Kernfragen zurückzuführen, möchte ich nicht zu allen von Linke in seinem Aufsatz aufgeworfenen Fragen Stellung nehmen. Es soll nur noch kurz auf die abschließenden Bemerkungen Linkes eingegangen werden, die mir z. T. recht wirklichkeitsfremd zu sein scheinen. Linke geht auf die Tatsache ein, daß die Vertreter der verschiedensten weltanschaulichen Richtungen an der mathematischen Logik mitgearbeitet haben, und meint, das sei einer der wichtigsten Vorzüge dieser Disziplin. Er spricht⁶¹ von der „außerordentlichen Anziehungskraft, welche der unbeirrbare Wille zu einem streng sachlichen Arbeiten auch in unseren irrationalistischen Zeiten noch auszuüben vermag“. Er meint, diese Arbeiten würden dazu beitragen, im Interesse „eines gemeinsamen Zieles, dessen Wichtigkeit niemand verkennen kann, alle philosophisch-weltanschaulichen Differenzen zurückzustellen“. Das scheint

⁶⁰ Protokoll usw., a. a. O., S. 27.

⁶¹ 3/II, S. 674.

mir nun doch sehr naiv zu sein und zugleich — wie Naivität so oft in grundsätzlichen Fragen — gefährlich. Die mathematische Logik ist eine exakte Wissenschaft, die wie die Mathematik, Physik usw. die Realität abbildet. Sie ist in ihrer Gesamtheit, worauf seit Erscheinen der Arbeit Stalins über Fragen der Sprachwissenschaft oft genug hingewiesen wurde, vom gesellschaftlichen Überbau zwar nicht völlig unabhängig, gehört ihm aber nicht an. Genauso, wie Vertreter verschiedener Weltanschauungen trotz ihrer weltanschaulichen Gegensätze in der Mathematik, Physik usw. zu wahren Ergebnissen gelangen können, ist dies auch in der mathematischen Logik möglich. Aber auch in die mathematische Logik gehen, wie in die anderen genannten Disziplinen, spezifisch philosophische Fragen ein, die zum Überbau gehören. Linke wundert sich darüber, daß die gemeinsame Arbeit an der mathematischen Logik nicht geeignet ist, die weltanschaulichen Gegensätze der verschiedenen Vertreter der mathematischen Logik zum Verschwinden zu bringen. Daß dies nicht möglich ist, ergibt sich schon aus den elementarsten Erkenntnissen des Marxismus-Leninismus.

Die Philosophie ist ein Bestandteil des gesellschaftlichen Überbaus. In einer antagonistischen Klassengesellschaft kann es deshalb in den spezifisch philosophischen Fragen die von Linke gewünschte Zurückstellung der philosophisch-weltanschaulichen Differenzen gar nicht geben.

Linke meint nun: „Die Philosophie dürfte ihre letzte Wurzel in ethischen Fragen haben, wobei diese Fragen in der Regel zugleich werththeoretische sind und also auch solche nach dem Werte der verschiedenen Seins- und vor allem der menschlichen Kulturgebiete einschließen, so daß wir von da aus zur Philosophie der Kunst und zur Ästhetik geführt werden.“⁶² Ich bin der Meinung, daß man Linke hier grundsätzlich widersprechen muß. Eine Auseinandersetzung mit den letzten Bemerkungen verlangt aber eine eingehende Darstellung der Fragen der Parteilichkeit der Philosophie, der gesellschaftlichen Bedingtheit des philosophischen Denkens usw. Diese Auseinandersetzung kann selbstverständlich nur in einer gesonderten Arbeit geführt werden.

Zu Schröter. Philosophie und mathematische Logik

Bei der Darstellung des Verhältnisses von formaler Logik und Dialektik und den hierüber geführten Diskussionen konnte es nicht ausbleiben, daß auch die philosophischen Probleme der mathematischen Logik diskutiert wurden. Linke hat sicherlich recht, wenn er darauf hinweist, daß man ohne Berücksichtigung dieser Frage nicht zu wissenschaftlicher Erkenntnis über die Logik gelangen kann, die dem heutigen Stand der Entwicklung entspricht. Es war deshalb zweifellos nötig, daß Schröter grundsätzlich zur Frage des Gegenstandes der mathematischen Logik Stellung genommen hat⁶³. Gegen die mathematische Seite der Ausführungen Schröters wird sich nichts einwenden lassen. Sehr viel aber gegen verschiedene philosophische und gesellschaftswissenschaftliche Bemerkungen, die Schröter an seine Ausführungen anknüpft.

⁶² 3/II, S. 675.

⁶³ 3/4 I, S. 620 ff.

Es scheint mir zunächst nötig zu sein, grundsätzlich gegen eine bestimmte Seite der Diskussionsmethoden Schröters Einspruch zu erheben. In seinen Bemerkungen zur Semantik und zum Goedelschen Satz macht Schröter seitenlange Ausführungen über Spezialfragen der mathematischen Logik und der mathematischen Grundlagenforschung, die für einen großen Teil der Leser dieser Zeitschrift sicherlich sehr schwer verständlich sind. Der Leser wird sich nun sicher gerne der Mühe der Durcharbeitung unterziehen, wenn er nachher die Belohnung erhält, auf die er als Leser einer philosophischen Zeitschrift m. E. Anspruch hat, nämlich die Darstellung der philosophischen Bedeutung dessen, was vorher mathematisch oder mathematisch-logistisch dargestellt wurde. Leider ist im allgemeinen bei Schröter darüber nichts zu finden. Am Ende solcher Darstellungen stehen stattdessen solche Sätze wie: „Diese Unterscheidungen haben jedoch eine ungeheure philosophische Bedeutung“, oder: „Natürlich hat der angegebene Satz erhebliche philosophische Bedeutung. Ich will nur nochmals darauf aufmerksam machen, ... daß alle diese Sätze von großer philosophischer Bedeutung sind“ usw. Der Leser wird allerdings immer enttäuscht, wenn er glaubt, nun folge die Ausführung zu dieser jeweiligen Ankündigung. Entweder *will* Schröter, der den Leser zuerst auf harte mathematische und mathematisch-logische Proben gestellt hat, die hier zu erwartende Darstellung nicht geben, dann müßte man ihm den Vorwurf der Nichtbeachtung der Interessen der Leser einer *philosophischen* Zeitschrift machen, oder er *kann* diese Darstellung nicht geben, dann gehören die ganzen Ausführungen mathematischen Charakters gar nicht hierher. In beiden Fällen müßte man sich fragen, ob Schröter den Sinn dieser Zeitschrift, zu deren Herausgebern er doch gehört, nicht völlig verkennt. Linke hat, abgesehen von seinem unglücklichen Angriff gegen die aristotelische Wahrheitsdefinition, völlig recht, wenn er Schröter vorwirft, an den eigentlich philosophischen Problemen vorbeigegangen zu sein.

Es gibt eine Anekdote aus dem 18. Jahrhundert, die so charakteristisch ist und so viele Nutzanwendungen auf zahlreiche heutige Mathematiker und Physiker, die sich zu philosophischen Fragen äußern, zuläßt, daß sie hier erzählt werden soll. Zu der Zeit, als Euler am Hofe Katharinas II. weilte, war auch Diderot dort zu Gast. Durch seine geistsprühenden Vorträge über materialistische Philosophie begann der Einfluß des Freigeistertums am Hofe zu wachsen, und die Hofkapelle fing an, sich bedenklich zu leeren. Um diesem Zustand ein Ende zu machen, befahl die Kaiserin dem Mathematiker Euler, den Atheisten Diderot öffentlich zu widerlegen. Euler ließ sich eine Schultafel in den zur Turnierarena bestimmten Salon bringen, schrieb eine komplizierte Differentialgleichung auf die Tafel und wandte sich dann mit den Worten: „Damit ist das Dasein Gottes bewiesen, bitte widerlegen Sie mir das, wenn Sie es können“, an seinen Gegner Diderot. Diderot soll sich nun — so will es die Anekdote — nach Stammeln einiger Entschuldigungen und unter dem Gelächter der Zuhörer als Geschlagener vom Schlachtfeld entfernt haben. Schröter will mit seinen mathematischen Darstellungen nun freilich nicht das Dasein Gottes beweisen, das liegt ihm völlig fern. Aber bei Euler kommt doch wenigstens *überhaupt* eine greifbare philosophische Schlußfolgerung heraus, während sich Schröters

Philosophie auf die nichtssagende Feststellung zu reduzieren scheint, dieser oder jener Satz der Mathematik oder mathematischen Logik sei „philosophisch ungeheuer bedeutungsvoll“. Inwiefern er das ist, müßte aber gerade in einer philosophischen Zeitschrift besonders deutlich gesagt werden. Darüber aber schweigt sich der sonst so wortreiche Schröter bisher leider völlig aus.

Was — so frage ich — soll man von diesem Verfahren des Herausgebers einer philosophischen Zeitschrift halten? Liegt hier nicht jene Antiphilosophie vor, wie sie für eine ganz bestimmte, miserable Philosophie charakteristisch ist, nämlich für den Positivismus? Für denselben Positivismus, von dem Schröter sich so energisch — wenn auch bisher rein deklarativ — distanziert? Für diese Annahme spricht, daß die philosophischen Auffassungen, die in Schröters Darlegungen implicite enthalten sind, zum großen Teil vulgärmaterialistisch oder schlecht verschleiert idealistisch sind. Schon gegen die erste Arbeit von Schröter, die sich auf den Gegenstand der mathematischen Logik bezieht, muß ich einige wesentliche Einwände machen. Der erste bezieht sich auf die Charakterisierung der Aussagen. Schröter schreibt: „Um nochmals die erste Voraussetzung festzustellen, auf der die gesamte Wissenschaft der Logik beruht, so handelt es sich also um folgendes: Es ist möglich, in Form von Aussagen darüber zu sprechen, daß gewisse Sachen sich in einer gewissen Weise verhalten. Dabei sind diese Aussagen ihrerseits materielle Gebilde. Es sind Lautverbindungen, insbesondere Kreidehügel auf einer Tafel oder Tintenflecke bzw. Graphithügel auf Papier. Mit diesen materiellen Gebilden meinen wir etwas, und zwar meinen wir jeweils, das gewisse Sachen sich in einer gewissen Weise verhalten.“⁶⁴ Das klingt nun zwar sehr materialistisch, ist aber eine platte Vulgarisierung des Materialismus. Das Wesentliche darüber hat schon Lenin in einigen Bemerkungen gegen Dietzgen gesagt⁶⁵. Die Aussagen sind Abbildungen der Realität. Sie selbst als materiell bezeichnen, heißt den Unterschied zwischen (materiellem) Sein und Bewußtsein verwischen. Das aber tut nur ein Materialismus auf dem Niveau von Büchner, Vogt und Moleschott. Materiell ist lediglich das sprachliche oder schriftliche *Gewand*, in dem die Aussagen auftreten. Schröter selbst schreibt ja, daß die Aussagen die Eigenschaft haben, wahr oder falsch zu sein, eine Eigenschaft, die man sicher nicht „Kreidehügeln“ und „Tintenflecken“ zuschreiben kann und ebensowenig den Zeichen, die die Lehrer der schon erwähnten Helen Keller auf deren Hand machten. Der Vulgärmaterialismus und seine unvermeidliche Ergänzung: der Idealismus treten an anderer Stelle der Arbeit Schröters noch klarer hervor. Auch darauf hat bereits Linke hingewiesen. Schröter möchte die Bedeutung der Sätze vom ausgeschlossenen Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten für das logische Denken nicht durch das Bestehen der entsprechenden universellen Seinsgesetze, sondern gehirnpysiologisch wie folgt erklären: „Das Funktionieren der höheren Nerventätigkeit wird nämlich, wie man heute weiß, durch schwache elektrische Ströme vermittelt. Und hierbei gibt es offenbar genau zwei Möglichkeiten, je nachdem nämlich, ob der betreffende

⁶⁴ 3/4 I, S. 621.

⁶⁵ Materialismus und Empiriekritizismus, S. 233/234.

Strom fließt oder nicht. Die Tatsache, daß die Prozesse im menschlichen Gehirn in der angedeuteten Weise verlaufen, dürfte dann die materielle Grundlage dafür sein, warum dem Satz der Zweiwertigkeit im menschlichen Denken eine so überragende Bedeutung zukommt...“⁶⁶ Was heißt denn das? Das heißt doch nichts anderes, als daß der Satz der Zweiwertigkeit (Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch) subjektivistisch erklärt wird, nur daß bei Schröter an die Stelle des Bewußtseins des Subjekts ein gehirnphysiologischer Schaltvorgang tritt.

Damit wandelt Schröter übrigens in den Spuren des Vulgarissimus Hollitscher, der seinerseits wieder nur die Ideen von Norbert Wiener „popularisiert“ hat. Zum Beweis dessen soll eine Textstelle aus Hollitschers Buch „Die Entwicklung im Universum“ angeführt werden: „Welche Vorgänge beim Denken in unserem Gehirn stattfinden, ist vor kurzem in einer Arbeit untersucht worden, deren Ergebnisse sich denen Pawlows gut anschließen. Der amerikanische Mathematiker und Friedensvorkämpfer Professor Norbert Wiener hat in einem Werk, das den Titel ‚Cybernetics‘ trägt und von den Kontroll- und Übermittlungsmechanismen in Tier und Maschine handelt, die Besonderheiten der Nachrichtenübermittlung im Zentralnervensystem untersucht... Gleich der Maschine, die nach dem ‚Alles-oder-nichts-Prinzip‘ arbeitet (in der es also nur ein Signal oder gar keins gibt), arbeiten auch unsere Nerven nach dem Alles-oder-nichts-Prinzip: sie leiten entweder eine ganz bestimmte Erregung oder gar keine. Gleichwie sich in der Maschine der elektrische Impuls über einen Schaltmechanismus von einer Leitung auf eine andere überträgt, so überträgt sich in unserem Nervensystem an bestimmten Stellen, den ‚Synapsen‘, die Erregung von einer Nervenfasern auf die nächste. Und es spricht vieles dafür, daß ganz ähnliche Schaltungen, wie sie in der Maschine den Ablauf mathematischer Berechnungen gewährleisten, in unserem Gehirn den Ablauf bestimmter Denkprozesse vermitteln.“⁶⁷

An dieser Anlehnung Schröters an die vulgärmaterialistischen Ausführungen Hollitschers ist zweierlei bemerkenswert. Einmal die Tatsache, daß Schröter, der sich im Gegensatz zu Wiener so energisch dagegen verwahrt, der Anwendung der mathematischen Logik bei der Konstruktion solcher Maschinen größere Bedeutung beizumessen⁶⁸, hier plötzlich gegenüber Wiener einen ganz anderen Standpunkt einnimmt. Er ist durchaus damit einverstanden, weitgehende Analogien zwischen dem Funktionieren dieser Maschinen und unserer Gehirntätigkeit zuzulassen und daraus eine angeblich materialistische (in Wahrheit subjektivistische, nur durch Gehirnphysiologie getarnte) Begründung der Gültigkeit der Kernsätze der Logik für unser logisches Denken abzuleiten. Schröter schreibt: „Schon auf der Jenenser Logik-Konferenz haben andere Teilnehmer und ich mit Zustimmung aller Anwesenden Klaus darauf aufmerksam gemacht, daß die Anwendung, die die mathematische Logik in diesem Zusammenhang bei der Konstruktion von Rechenmaschinen gefunden hat, nur einen sehr oberflächlichen Charakter hat. Ich habe mich schon damals dagegen gewandt,

⁶⁶ 3/4 I, S. 622.

⁶⁷ Hollitscher, Die Entwicklung im Universum, Berlin 1951, S. 101/102.

⁶⁸ 2/II, S. 464.

daß man diese Anwendung zu einer Rechtfertigung der mathematischen Logik heranziehe...“⁶⁹ Ich werde auf die Behauptungen Schröters noch gesondert eingehen, möchte aber hier schon folgendes feststellen: Schröter bezieht sich auf einen Diskussionsbeitrag von Hollitscher, dessen Ideen fast durchweg dem Buch von Norbert Wiener „Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine“ entnommen sind, nur mit dem Unterschied, daß Wiener aus den Tatsachen, die Hollitscher seinem Buch entliehen hat, gerade die *entgegengesetzten* Schlußfolgerungen gezogen hat, nämlich die Schlußfolgerungen, die meinen damals in Jena vertretenen Standpunkt bestätigen. Schröter, der also der Anwendung der mathematischen Logik dort, wo sie tatsächlich vorliegt, nämlich bei der Konstruktion dieser Maschinen, keine Bedeutung beimessen will, ist bereit, Wiener auf eine Ebene zu folgen, wo dieser eine höchst reaktionäre, ideologisch und politisch gefährliche Analogie zwischen diesen Maschinen und dem Funktionieren des menschlichen Gehirns nachweisen möchte. Ich bin überzeugt, daß Schröter von diesen Gedanken Abstand genommen hätte, wenn ihm das ganze Ausmaß der übel reaktionären politischen und philosophischen Theorien bekannt wäre, die sich heute in USA unter dem Schlagwort „Cybernetics“ zusammenfinden. Ich möchte deshalb in seinen Äußerungen nur einen Ausdruck philosophischer Naivität sehen. Ich bedauere deshalb sehr, daß Schröter die zahlreichen Arbeiten, die von fortschrittlichen Gelehrten gegen diese vulgärmaterialistischen Analogien geschrieben wurden, einfach nicht beachtet. Linke hat ganz recht, wenn er dem Schröterschen Versuch, die „Vorzugsstellung des Zweiwertigkeitssatzes“ auf elektrophysiologische Vorgänge zu reduzieren, nachdrücklich widerpricht⁷⁰. Ich bin der Auffassung, daß man sich die Konsequenzen der Behauptungen Schröters genau überlegen muß. Sie laufen erstens auf Subjektivismus hinaus, da die universellen Seinsgesetze, die den logischen Kernsätzen zugrunde liegen, geleugnet werden, wenn man diese auf die Eigenart eines gehirnpysiologischen Mechanismus zurückführt, und sie beinhalten zweitens eine mechanische Mißdeutung des menschlichen Denkens, die den Menschen zur Maschine degradiert. Da ich hinsichtlich der Kybernetik jedoch nicht das wiederholen möchte, was bereits mehrfach ausführlich dargestellt wurde, möchte ich hier nur auf die Arbeit von André Lentin „La Cybernétique: Problèmes réels et Mystification“⁷¹ verweisen.

Einen zweiten Einwand möchte ich gegen Schröters Bemerkungen über die mehrwertigen Logiken erheben und damit zugleich die Polemik Linkes ergänzen. Schröter schreibt zu diesem Thema: „Trotzdem läßt sich sehr wohl eine Logik denken, in der der Satz der Zweiwertigkeit nicht gilt. Im täglichen Leben werden nämlich tatsächlich Aussagen verwendet, für die der Satz der Zweiwertigkeit nicht gilt. Man denke zum Beispiel an Antworten, die Schüler auf vorgelegte Fragen geben. Derartige Aussagen werden im allgemeinen Fall von dem Lehrer nicht nur in zwei Klassen, nämlich wahre bzw. falsche, eingeteilt. Sie werden vielmehr fast immer in mehrere Klassen eingeteilt, indem sie nach ihrer Güte, also nach ihrem

⁶⁹ 2/II, S. 464.

⁷⁰ 3/II, S. 673.

⁷¹ La Pensée, 1953, Nr. 47, S. 47 ff.

Wahrheitsgehalt, z. B. als ‚sehr gut‘, ‚gut‘, ‚genügend‘, ‚mangelhaft‘, ‚ungenügend‘ zensiert werden. Häufig werden sogar noch weitere Zwischennoten für erforderlich gehalten. Trotzdem gilt in einem abgewandelten Sinne auch dann wieder ein gewisser Satz der Zweiwertigkeit, indem z. B. Aussagen, die mit den Noten ‚sehr gut‘, ‚gut‘, ‚genügend‘ bewertet werden, als zum Bestehen eines Examens für ausreichend erklärt werden, während man zum Beispiel mit Aussagen, die mit den Noten ‚mangelhaft‘, ‚ungenügend‘ bewertet werden, das Examen nicht besteht...“⁷² Mir scheinen diese Ausführungen zur Aufklärung der hier vorliegenden Fragen gänzlich ungeeignet zu sein. Die Einteilung von Schülerantworten in fünf Klassen ist in gewissem Umfang ganz willkürlich (früher hat es gelegentlich nur „bestanden“ oder „nicht bestanden“ gegeben, und man könnte auch sechs oder zehn nehmen). Von unserem Willen unabhängig hingegen ist die Zweiwertigkeit der Logik. Sie ist objektiv-real bedingt und hängt von der Struktur der Wirklichkeit ab. Das Nebeneinanderstellen dieser beiden Bereiche halte ich wieder für das Hineintragen eines üblen und hier nun ganz unverhüllten Subjektivismus in die Logik. Lukasiewicz und Tarski haben wenigstens noch versucht, eine — wenn auch nicht stichhaltige — philosophische Begründung ihrer dreiwertigen Logik zu geben, indem sie die philosophischen Besonderheiten der Kategorie „Möglichkeit“ ausnützen wollten. Schröter macht sich diese Mühe gar nicht. Auch sein Versuch, dieser „fünfwertigen“ Prüfungslogik dann doch wieder eine „zweiwertige“ Examenslogik zugrunde zu legen, muß als schlechter Scherz betrachtet werden. Denn einmal gehen die Kriterien, nach denen eine Examenleistung bewertet wird, gar nicht in einer Alternative auf, die der Unterscheidung „wahr“ und „falsch“ auch nur analog wäre (was hat denn zum Beispiel die Frage, ob und bis zu welchem Grade ein Schüler fließend und fehlerlos Französisch sprechen kann, mit den logischen Wahrheitswerten zu tun?), und zum anderen läßt sich die Einteilung der Examina in bestandene und nicht bestandene doch sofort wieder relativieren, z. B. durch die Einführung der „Werte“ „bedingt bestanden“ und „nicht bestanden, aber mit Erlaubnis der Wiederholung“ usw.

Es ist übrigens erstaunlich, daß Schröter, der so gerne langwierige mathematische Ausführungen macht, die Gelegenheit nicht ergriffen hat, um auf den Lindenbaumschen Satz und die Theorie der logischen Matrizen einzugehen, die doch auch für die mehrwertigen Logiken von Bedeutung sind. Hier wäre Gelegenheit gewesen, darüber zu philosophieren, welche Bedeutung der Tatsache zukommt, daß man einer logischen Matrix gerade *zwei disjunkte* Mengen zugrunde legt! Schröter hat doch selbst unter Berufung auf die Klassiker des Marxismus betont, daß uns die wirklich wissenschaftlichen Abstraktionen nicht von der Realität entfernen, sondern uns helfen, deren Wesen besser zu verstehen. So hilft uns beispielsweise der Lindenbaumsche Satz, das Wesen der Zweiwertigkeit der Logik, die ja ein Stück der Struktur der Realität wiedergibt, besser zu verstehen. Soll diese Berufung auf die Klassiker des Marxismus nicht platonischer Natur bleiben, so müßte m. E. an solchen Problemen eine echte philosophische Arbeit

⁷² 3/4 I, S. 356.

Schröters einsetzen, die es in seinen bisherigen Beiträgen nicht gibt. Seine vulgäre Darlegung der „Schülernotenlogik“ ist dazu sicher kein Beitrag.

Ein weiterer Einwand gegen die Auffassungen Schröters scheint sich aus folgendem ergeben zu müssen. Schröter schreibt: „Man beschäftigt sich jedenfalls bei den Untersuchungen in der mathematischen Logik nur mit derartigen extensionalen Eigenschaften und extensionalen Beziehungen. Diese Einschränkung ist nur methodisch bedingt. Sie trägt keinen prinzipiellen Charakter. Es sind nämlich auch Eigenschaften und Beziehungen denkbar, die nicht extensional sind. Um die folgenden Ausführungen einigermaßen präzise halten zu können, werde ich mich aber ebenso, wie es in der gesamten Logik heute üblich ist, auf diese extensionalen Eigenschaften und Beziehungen beschränken.“⁷³ Wieder muß man Schröter den Vorwurf machen, daß er der philosophischen Problemstellung ausweicht. Warum beschränkt er sich auf extensionale Eigenschaften und Beziehungen? Um seine Ausführungen „einigermaßen präzise halten zu können“! Ohne diese Beschränkung soll es also keine Präzision geben? Das würde bedeuten, daß Wissenschaften, die über die extensionale Bestimmung von Eigenschaften *hinausgehen*, also hier von der Methodik der mathematischen Logik abweichen, zu keiner wissenschaftlichen Präzision fähig sind. Man muß schon sagen, daß hinter solchen Auffassungen eine meines Erachtens sehr stark übertriebene Bewertung der mathematischen Logik steckt, eine Überbewertung, die jedes Maß für die im System des menschlichen Gesamtwissens und selbst der Mathematik bescheidene Rolle der mathematischen Logik verloren hat. Die Beschränkung der mathematischen Logik auf extensionale Eigenschaften und extensionale Beziehungen ist eine Abstraktion. Diese Abstraktion ist sicher für viele Untersuchungen fruchtbar. Das philosophische Problem liegt nun aber gerade darin, zu untersuchen, welche Konsequenzen diese Abstraktion nach sich zieht und wo die Grenzen ihrer Anwendbarkeit liegen. Schröter hat gelegentlich die Auffassung vertreten, daß er sich unter nichtextensionalen Eigenschaften nichts vorstellen könne. Janowskaja hat mir anläßlich meines letzten Besuches in Moskau mitgeteilt, daß einer der bedeutendsten mathematischen Logiker, Novikoff, eine große Arbeit über nichtextensionale Eigenschaften und Beziehungen verfaßt hat, die demnächst veröffentlicht wird. Die Einstellung Schröters scheint also nicht die der mathematischen Logiker schlechthin zu sein. Ich selbst will in diesem Zusammenhang nur auf zwei Umstände hinweisen. Die extensionale Bestimmung einer Eigenschaft bedeutet, daß diese Eigenschaft schon völlig festgelegt ist, wenn der Bereich der Gegenstände bestimmt ist, auf die sie zutrifft. Schon einfache Beispiele zeigen aber, daß man mit diesem Begriff der Eigenschaft in den meisten Wissenschaften nicht auskommt. Alle lebenden „Gegenstände“ haben z. B. die Eigenschaft, sich fortpflanzen zu können. *Dieselben* „Gegenstände“ haben aber auch die Eigenschaft, einen Stoffwechsel mit ihrer materiellen Umwelt durchführen zu können. Bei einer rein extensionalen Bestimmung der Eigenschaften sind diese beiden Eigenschaften völlig miteinander identisch, denn sie treffen eben auf dieselben Gegenstände und nur auf diese zu. Jeder Biologe

⁷³ 3/4 I, S. 625.

wird das aber mit Recht für baren Unsinn erklären. Oder: Alle Menschen haben die Eigenschaft, mit Arbeitsfähigkeit begabt zu sein. Dieselben „Gegenstände“ haben auch die Eigenschaft, eine Sprache zu besitzen. Nach der extensionalen Bestimmung der Eigenschaft sind diese beiden Eigenschaften völlig identisch. Nun wissen wir aber, daß der Mensch auf Grund seiner Fähigkeit, arbeiten zu können, zu den Produktivkräften gehört, die menschliche Sprache aber zum gesellschaftlichen Bewußtsein gerechnet werden muß, das heißt, daß hier die Beschränkung auf die extensionale Bestimmung der Eigenschaften einer Aufhebung des Unterschieds zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein gleichkommt. Damit wäre nicht nur der ganze historische Materialismus preisgegeben, sondern auch in letzter Konsequenz eine Verwischung von Materialismus und Idealismus herbeigeführt, mithin: der Weg des Idealismus beschritten. Ich bin auch in diesem Falle fest davon überzeugt, daß Schröter etwas dergartiges niemals beabsichtigt hat. Wenn sich solche Konsequenzen dennoch ergeben, so liegt das wieder daran, daß er sich — und hier hat eben Linke doch recht — die philosophische Tragweite seiner Behauptungen nicht überlegt hat. Wenn die mathematischen Logiker erklären, sie könnten ohne Beschränkung auf die extensionale Bestimmung von Eigenschaften nicht definieren, wann zwei Eigenschaften gleich sind, so wird der Philosoph dem mit Recht entgegenhalten, daß man bei Beschränkung auf die extensionale Bestimmung von Eigenschaften in vielen besonders wichtigen Fällen nicht in der Lage ist, Eigenschaften, die tatsächlich voneinander verschieden sind, zu unterscheiden. Eine andere Frage ist selbstverständlich die Zulässigkeit dieser Einschränkung für das logische Schließen, worauf jedoch hier nicht eingegangen werden soll.

Der Fehler, der hier gemacht wird, liegt einfach darin, daß man Abstraktionen, die für gewisse Gebiete, zum Beispiel die Mathematik, äußerst fruchtbar sind, auf alle Gebiete ausdehnen möchte, was wissenschaftlich nicht zulässig ist. Schröter meint an anderer Stelle zu dieser Frage: „Im zweiten Abschnitt, der mit ‚Axiomatisierung‘ überschrieben ist, behauptet Klaus u. a., daß schon darin ein idealistischer Charakter gewisser Strömungen in der Mathematik bestünde, daß diese behaupten, jede Wissenschaft, in der es zur Bildung einer Theorie komme, ver falle der Mathematisierung. Auch das ist nicht ganz zutreffend. Die Tatsache der Anwendung der Mathematik in gewissen Wissenschaften und damit auch eine gewisse Mathematisierung dieser Wissenschaften ist noch kein idealistisches Argument.“⁷⁴ Ich hoffe, durch die vorangegangenen Überlegungen gezeigt zu haben, daß diese Behauptung Schröters völlig falsch ist, und möchte im übrigen darauf hinweisen, daß die Anwendung der Mathematik in einer Wissenschaft nicht identisch ist mit deren Mathematisierung. Die Mathematik wird beispielsweise auch in der politischen Ökonomie *angewandt*. Was aber bei Versuchen, diese zu mathematisieren, herausgekommen ist, wissen wir aus vielen Beispielen. Fast stets war das Resultat eine Elimination solcher Kategorien wie „Ausbeutung“, „Klassenkampf“ usw., d. h. eine üble, dem Kapitalismus dienende Verfälschung der politischen Ökonomie, eine

⁷⁴ 2/II, S. 457.

Verfälschung, die eben doch wieder in gewissem Umfang z. B. auch mit der Beschränkung auf extensionale Eigenschaften zusammenhängt. (Natürlich ist das nicht die *Ursache* solcher Fälschungen, denn diese ist im ideologisch-politischen Gebiet zu suchen, sondern nur ihr Mittel und Werkzeug.) Allgemein gesagt, besteht ein Fehler Schröters darin, daß er immer wieder weittragende philosophische Behauptungen an der elementaren Arithmetik erläutern möchte. Natürlich sind hier manche Zusammenhänge besonders deutlich und durchsichtig. Aber er übersieht dabei, daß dadurch zugleich eine entscheidende Einschränkung eben dieser Allgemeinheit vorgenommen wird, und unterläßt es, philosophisch zu beweisen, daß dieses Verfahren berechtigt ist.

Bemerkungen zur Semantik und zum Goedelschen Satz

Einen ganz anderen Charakter als seine Ausführungen zum Gegenstand der mathematischen Logik tragen die Bemerkungen Schröters zur Semantik und zum Goedelschen Satz. Ich will zunächst die positiven Seiten dieser beiden Beiträge hervorheben. Sie bestehen m. E. darin, daß Schröter sowohl Schrickel als auch mir verschiedene fachliche Fehler demonstriert hat. Schröter hat unbedingt recht, wenn er darauf hinweist, daß ein philosophisches Eingehen auf bestimmte Ergebnisse einzelner Fachwissenschaften eine exakte Darstellung dieser Ergebnisse zur Voraussetzung hat. Eine an sich richtige philosophische Auffassung kann dann, wenn sie mit fachlichen Unzulänglichkeiten durchsetzt ist, zu einer Diskreditierung eben dieser philosophischen Auffassung bei den Vertretern der Einzelwissenschaften führen. Man darf freilich dabei eine Tatsache nicht aus den Augen lassen. Es gibt heute im Lager der Gegner des Fortschritts eine ganze Reihe hervorragender Vertreter der Mathematik, Physik, Astronomie usw., die unter Mißbrauch ihrer fachwissenschaftlichen Autorität ständig den größten philosophischen Unsinn publizieren. Auf sie trifft das Wort von Lenin zu: „Keinem einzigen dieser Professoren, die auf Spezialgebieten der Chemie, der Geschichte, der Physik die wertvollsten Arbeiten liefern mögen, darf man auch nur ein einziges Wort glauben, sobald von Philosophie die Rede ist.“⁷⁵ Diese Wissenschaftler, die selbst für sich das Recht in Anspruch nehmen, in der Philosophie unwissenschaftlich bis zum letzten zu sein, stürzen sich mit dem größten Vergnügen auf fachwissenschaftliche Unzulänglichkeiten fortschrittlicher Philosophen, um daraus womöglich die Falschheit der philosophischen Konzeption derselben abzuleiten. Gerade das legt diesen deshalb die Verpflichtung besonderer Sorgfalt auf. Von diesen positiven Momenten, auf die im einzelnen noch eingegangen wird, abgesehen, halte ich aber die Arbeiten Schröters gegen Schrickel und mich für völlig negativ. Schröter hat keine einzige der von uns vorgetragenen philosophischen Behauptungen oder der aus ihnen gezogenen gesellschaftlichen Konsequenzen widerlegt. Denn die fachlichen Unzulänglichkeiten, die Schröter mit Recht sehr scharf kritisiert hat, sind in beiden Arbeiten nicht in die philosophischen Schlußfolgerungen eingegangen. Das möchte ich durch eine Besprechung der Kritik Schröters nachweisen.

⁷⁵ Lenin, a. a. O., S. 333.

Zu den in das Protokoll der Jenenser Tagung über Fragen der Logik vom 17. und 18. 11. 1951 aufgenommenen Ausführungen Schrickels meint Schröter: „Andererseits scheint es mir aber unbedingt nötig zu sein, daß die Ausführungen von Klaus Schrickel nicht unwidersprochen bleiben. Wie mir scheint, handelt es sich hier nämlich um eine besonders gefährliche Mischung von richtigen und falschen Auffassungen.“⁷⁶ Eine gefährliche Mischung scheint mir aber gerade bei Schröter vorzuliegen, nämlich eine Mischung zwischen negativen philosophischen Auffassungen und ihren politischen Konsequenzen, die im Zentrum der ganzen Angelegenheit stehen, und positiven fachwissenschaftlichen Hinweisen, die zum großen Teil nur mittelbar Bezug zu den diskutierten Fragen haben. Wenn man die Arbeit Schrickels studiert, so kann man feststellen, daß es ihm schließlich darum ging, den reaktionären, neopositivistischen Mißbrauch der Semantik durch die Ideologen des amerikanischen Monopolkapitalismus zu entlarven, und er hat dies — um mit Schröter zu sprechen — „in aller Schärfe“ getan. Was macht Schröter aus dieser Diskussion? Er beweist, daß man in der mathematischen Logik heute unter Semantik *auch* etwas anderes versteht, und macht Schrickel den Vorwurf, daß er diese Fragen nicht dargestellt habe. Darum ist es Schrickel aber gar nicht gegangen. Die ganzen Vorwürfe Schröters laufen deshalb auf eine Abschwächung der politisch-philosophischen Ausführungen Schrickels hinaus. Die seitenlangen Ausführungen Schröters, die gelegentlich wieder von der Bemerkung unterbrochen werden, daß dies oder jenes „auch philosophisch von der allergrößten Bedeutung“ sei, ohne daß, wie üblich, Schröter klar und deutlich sagt, worin denn nun diese philosophische Bedeutung liegt, sind in keiner Weise geeignet, das, was Schrickel ausgeführt hat, zu widerlegen. Schröter hält es „für ganz ungehörig“, daß Schrickel von einem „Kampf unserer polnischen Freunde gegen die sogenannte Lemberger-Warschauer-Schule“ spricht. Niemand, und am allerwenigsten Schrickel, hat bestritten, daß diese Schule hervorragende mathematische Verdienste aufzuweisen hat. Was hat das aber mit den reaktionären idealistischen Tendenzen der Mehrzahl der Vertreter dieser Schule zu tun? Der Kampf gegen die *philosophischen* Auffassungen der Angehörigen dieser Schule wird von unseren polnischen Freunden tatsächlich sehr intensiv geführt. Davon legt neben vielen anderen wissenschaftlichen Arbeiten zum Beispiel das Werk des polnischen marxistischen Philosophen Adam Schaff: „Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit“, für das dieser den Staatspreis der Volksrepublik Polen erhalten hat, Zeugnis ab. Die fortschrittlichen polnischen Philosophen betonen sogar nachdrücklich, daß sie diese Schule für einen ihrer beiden philosophischen Hauptfeinde halten. Aber selbst im engeren Bereich dessen, was Schröter allein unter Semantik verstehen möchte, sind die Auffassungen der Mathematiker keinesfalls philosophisch so harmlos, wie dies Schröter wahrhaben möchte. So hat beispielsweise Mostowski, einer der bedeutendsten mathematischen Logiker der Gegenwart, noch 1948 (er hat diese Auffassungen seither geändert) am Ende seines Lehrbuches der mathematischen Logik (Seite 362) geschrieben: „Wir waren der Meinung,

⁷⁶ 1/II, S. 167.

daß wir die Idee von Leibniz verwirklicht hätten (oder ihr wenigstens nahegekommen wären). Er wollte in der Logik die ‚ars calculandi‘, die Kunst des Rechnens sehen, die das Denken durch das Rechnen ersetzen wollte. Der Lehrsatz Gödels hat diese Täuschungen aufgedeckt — es entstehen vor uns Sätze, die für jedermann unzweifelhaft als wahr erscheinen, die wir aber dennoch nicht beweisen können. Woher stammt nun unsere tiefe Überzeugung von der Unterscheidbarkeit des Wahren und Falschen, wenn auch nur bezüglich der mathematischen Sätze? Wir müssen offen zugeben, daß wir es nicht wissen.“ Auch dort, wo Schröter glaubt, Heinrich Scholz gegen den Schrickelschen Vorwurf idealistischer Auffassungen in Schutz nehmen zu müssen, hat er völlig unrecht. Das läßt sich durch eine einfache Gegenüberstellung beweisen. Schröter schreibt: „Erst durch die Verbindung, die in der Semantik zwischen diesen strukturell charakterisierten Zeichenreihen und der Realität hergestellt wird, erhält die Untersuchung ihre wissenschaftliche Bedeutung. In diesem Sinne spricht auch Heinrich Scholz, wie Schrickel mit Recht bemerkt, von der Priorität der Semantik gegenüber der Syntax. Ich glaube nur, daß Schrickel vollkommen im Unrecht ist, an dieser Stelle Heinrich Scholz idealistische Entstellungen vorzuwerfen. Was Scholz effektiv meint, ist genau das, was ich hier ebenfalls vertrete.“⁷⁷ Im Artikel „Mathematische Logik“, der „Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften“ schreibt Scholz beispielsweise aber: „Es empfiehlt sich, einer Klasse von sinngleichen sprachlichen Gebilden ein Objekt zuzuordnen und den Sinn eines jeden dieser Gebilde mit diesem Objekt zu identifizieren.“⁷⁸ Wie man sieht, ist das mit der Behauptung Schröters nicht verträglich. Im übrigen muß noch auf folgendes hingewiesen werden. Die Semantiker der verschiedenen Richtungen sind sich darüber einig, daß es die Semantik mit der Beziehung zwischen Zeichen und Zeichenreihen und den Objekten, auf die sie sich beziehen, zu tun hat. Gerade bei der Darstellung dessen, was man unter diesen Objekten bzw. sogar der „Realität“, von der Schröter spricht, verstehen soll, vertreten viele Semantiker, wie z. B. Carnap, einen subjektiven Idealismus übelster Art. Das wurde in dem schon erwähnten Buch von Schaff ausführlich dargestellt und bestätigt die Auffassung Schrickels vollständig.

Wozu habe ich diese Beispiele gebracht? Lediglich um zu zeigen, daß es keinesfalls so ist, als könne man eine reinliche Scheidung zwischen den idealistischen Auffassungen gewisser, an sich bedeutender, Mathematiker und ihrer fachlichen Tätigkeit durchführen. Wenn Mostowski im Jahre 1948 als Abschluß und philosophische Konsequenz seines Lehrbuchs der mathematischen Logik nichts anderes zu geben hat als die oben gebrachte Bemerkung, so ist das ein Beweis dafür, daß er damals einen agnostizistischen, d. h. höchst negativen philosophischen Standpunkt vertrat. Idealistisch ist im Gegensatz zu der Behauptung Schröters auch die Bemerkung von Scholz — sie ließe sich übrigens durch weitere vermehren —, die an den Anfang dieser, rein mathematisch gesehen sicherlich sehr bedeutungsvollen, Arbeit gestellt ist. Damit ist bewiesen, daß Schröter ganz und gar

⁷⁷ 1/II, S. 179.

⁷⁸ Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften, Mathematische Logik, Leipzig 1952, S. 7/8.

keine Ursache hatte, den Ton gegen Schrickel anzuschlagen, den er tatsächlich angeschlagen hat. Schröter meint, man müsse „von einem Diskussionsredner, der sich mit diesem Problem beschäftigt, erwarten, daß er nicht nur auf die philosophischen Entstellungen eingeht, sondern zumindest in den Grundzügen auch die positiven Leistungen“ der jeweils Kritisierten erwähnt. Diese Forderung wird dann richtig sein, wenn es sich beispielsweise darum handelt, ein mathematisches Werk, etwa von Dedekind, philosophisch zu charakterisieren. Es wäre sicherlich sehr falsch, wollte man sich dabei auf eine philosophische Kritik einiger idealistischer Entgleisungen, die für den Gesamtwert des Werkes belanglos sind, beschränken und eine positive Leistung für die Weiterentwicklung der Mathematik verschweigen. Die Forderung von Schröter wird jedoch völlig falsch, wenn es sich beispielsweise um die Einschätzung solch übler Reaktionäre wie Russel handelt. Ich sehe gar nicht ein, weshalb man bei einer Kritik der reaktionären Philosophie beispielsweise Russells verpflichtet sein soll, immer wieder auf seine mathematischen Verdienste hinzuweisen. Mir kommt das so vor, als wolle man von einer Abrechnung mit Hitler verlangen, daß in ihr der Bau der schönen Autobahnen (man weiß zu welchem Zweck) gewürdigt werde. Die einzig mögliche Form, in der eine Würdigung Russells geschehen kann, scheint mir doch die zu sein, die Schrickel in seinem letzten Aufsatz „Bertrand Russell als Fälscher der Philosophiegeschichte“ wählt. Dort schreibt Schrickel: „Daß Russell bei alldem bedeutende Leistungen auf dem Gebiete der Mathematik aufzuweisen hat — wenn diese Leistungen im wesentlichen auch schon vierzig Jahre zurückliegen — ist ein Kredit, der von ihm in der schamlosesten Weise ausgenutzt wird, um seinen reaktionären Anschauungen den Schein wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit zu verleihen.“⁷⁹

Schließlich darf folgender Umstand hier nicht unerwähnt bleiben. Schröter schreibt gegen Schrickel: „Wenn die Ausführungen von Schrickel von einem Kenner der mathematischen Logik und Grundlagenforschung gelesen werden, so steht zu befürchten, daß unmittelbar von dem betreffenden daran Anstoß genommen wird, daß Wissenschaftler, die eine so große Bedeutung für die Entwicklung der Mathematik und der mathematischen Logik gehabt haben wie z. B. Bolzano, A. Church und A. Tarski, in einer Reihe erscheinen mit Philosophen wie Carnap, Neurath und Chase.“

Schröter meint dann weiterhin, die Gleichsetzung von Church, Russell und Tarski mit Carnap sei für den „Kenner dieses Gebietes“ ganz „ungeheuerlich“. Um Schrickel vollends den Todesstoß zu versetzen, empfiehlt er schließlich dessen Auffassungen „niedriger zu hängen“ und meint, es gäbe nichts entlarvenderes für derartige Meinungen als sie bekannt zu machen. Sehen wir zu, was die „Kenner dieses Gebietes“ tatsächlich zu diesen Fragen meinen und wer hier „entlarvt“ wird. In der neuesten Ausgabe seiner populären „Einführung in die Logik“ (Introduction to Logic, New York 1951) gibt Tarski im Anhang eine kurze Besprechung der Werke, die er zum Verständnis seines Buches als zusätzliche Lektüre besonders empfiehlt. Unter diesen Werken ist Carnap allein zweimal vertreten und zwar werden seine Bücher sehr positiv

⁷⁹ Zeitschrift „Einheit“ 1954, Heft 4, S. 381.

besprochen. Oder, um ein anderes Beispiel zu nennen, Beth, der eines der meistbeachteten neueren Werke über die logischen Grundlagen der Mathematik geschrieben hat („Les Fondements Logiques des Mathématiques“, Paris 1950) beginnt seine Abhandlung der Semantik (wohlgemerkt: es handelt sich hier nicht um irgendeine Semantik, sondern, wie das betreffende Kapitel des genannten Werkes zeigt, genau um die von Schröter gemeinte Semantik) damit, daß er die „tiefschürfenden“ Untersuchungen von Carnap zu dieser Frage hervorhebt. Symptomatisch in dieser Hinsicht ist vor allem die „Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften“ (Bd. 1, H. 1, Teil 1), in der Scholz im Anschluß an den Hinweis, daß hier (S. 4–6) nur die wichtigste Literatur berücksichtigt werden könne, dennoch allein 3 Werke von Carnap erwähnt (Logische Syntax der Sprache, Introduction to semantics, Abriß der Logistik). Scholz war es ja auch, der in seiner „Geschichte der Logik“ (Berlin 1931 S. 64) Carnaps „Logischer Aufbau der Welt“ als „einzige streng übersehbare Probe“ der Anwendung der mathematischen Logik auf ein nichtmathematisches Gebiet bezeichnet hat, eine Probe, die er, abgesehen von einigen kritischen Bemerkungen, als äußerst wichtig betrachtet.

Ich glaube nicht, daß Schröter bestreiten wird, daß Tarski, Beth und sein eigener Lehrer Heinrich Scholz „Kenner dieses Gebietes“ sind. Sie haben also die Gleichsetzung, wegen der Schröter Schrickel mit Ausdrücken belegt, die in dieser Zeitschrift bis jetzt nicht aufgetreten sind, doch sehr weitgehend vorgenommen. Ich muß gestehen, daß mich diese Gegenüberstellung der Tatsachen mit den Äußerungen Schröters gegen Schrickel in ein peinliches Dilemma führt. Einerseits möchte ich auf keinen Fall annehmen, daß Schröter die Fachliteratur seines eigenen Gebietes nicht kennt, andererseits verstehe ich, wenn Schröter diese Tatsachen bekannt sind, die Art und Weise seiner Polemik gegen Schrickel nicht, denn ich kann doch unmöglich annehmen, daß Schröter an diesen Tatsachen einfach vorbeigegangen ist, nur um gegen Schrickel, der in seiner Einstellung zur Semantik den — von Einzelheiten abgesehen — richtigen marxistischen Standpunkt bezogen hat, um jeden Preis rechtzubehalten.

Ich komme zum Schluß zu den Bemerkungen Schröters über meinen Diskussionsbeitrag. Schröter hat natürlich vollständig recht, wenn er darauf hinweist, daß man solche Begriffe wie „Isomorphie“, die bereits seit langem durch die Mathematik in einem begrifflich sehr exakten Sinn mit Beschlag belegt sind, nicht in irgendeinem davon abweichenden philosophischen Sinn verwenden darf. Natürlich gehört zum Begriff der Isomorphie die Eineindeutigkeit, und es ist deshalb falsch, von einer „isomorphen Abbildung“ der Geometrie auf die Arithmetik zu sprechen. Wenn die euklidische Geometrie deduktiv-vollständig ist, die Arithmetik aber, wie ja gerade Gödel bewiesen hat, nicht, so zeigt das die Unzulässigkeit der Verwendung des Begriffes „isomorphe Abbildung“ in diesem Falle. Richtig ist es deshalb, von einem arithmetischen *Modell* der Geometrie zu sprechen. Aber nach dieser Richtigstellung bleiben doch alle philosophischen Schlußfolgerungen erhalten, und das gleiche gilt für die Korrekturen, die Schröter an meiner Darstellung des Satzes von Gödel vorgenommen hat und denen ich völlig zustimme. In allen diesen Punkten erkenne ich die Kritik Schröters an meiner Arbeit vollauf an.

Was mir an den Schröterschen Bemerkungen jedoch höchst unzulänglich zu sein scheint, ist nun aber gerade die Tatsache, daß er auf die von mir behaupteten philosophischen Konsequenzen aus dem Gödelschen Satz gar nicht eingegangen ist. Er bringt zwar eine ausführliche Darstellung des Satzes von Gödel, aber es fehlen eben die philosophischen Konsequenzen. Stattdessen treten wieder solche Sätze auf wie: „Diese Zusammenhänge sind von großer philosophischer Bedeutung.“ Der Leser, der sich mit viel Mühe und Geduld durch die Ausführungen Schröters hindurchgearbeitet hat, wird mit dem Versprechen vertröstet, daß ein Eingehen auf die philosophischen Konsequenzen ein andermal erfolgen werde. Dieses Eingehen wäre aber gerade hier sehr nötig gewesen; denn schließlich handelt es sich hier um einen Aufsatz für eine philosophische Zeitschrift. Der Gödelsche Satz selbst wurde so oft und in so verschiedenartiger Weise dargestellt und interpretiert, daß Schröter es sich hätte sparen können, ihn *noch einmal* zu bringen. Eine Kritik an den Mängeln meiner Darstellung hätte genügt. Oder wollte Schröter außerdem noch zeigen, daß er den Satz besser darstellen kann als ich? Das hätte ich ihm auch ohne Beweis geglaubt. Jedenfalls hätte er auf diese Weise den nötigen Raum für das Eingehen auf die philosophischen Probleme gewonnen, falls er zu diesen wirklich etwas zu sagen hat. Ich habe in meiner Arbeit zu zeigen versucht, daß der Gödelsche Satz von großer Bedeutung für den dialektischen Materialismus ist. Die fachlichen Unzulänglichkeiten, die dabei aufgetreten sind, lassen sich durch wenige Bemerkungen richtigstellen, ohne daß sich an meinen philosophischen Schlußfolgerungen irgend etwas ändert. Ich kann es mir deshalb ersparen, auf die fachliche Seite der Kritik Schröters nochmals einzugehen, und will mich darauf beschränken, zu den Bemerkungen Schröters Stellung zu nehmen, die mir philosophisch wichtig zu sein scheinen.

Zunächst behauptet Schröter, ich sei „sehr frei mit der Interpretation“ von Zitaten der Klassiker des Marxismus umgegangen, und zwar deswegen, weil ich unter Berufung auf Engels behauptet habe, ein ein- für allemal abschließendes System von Erkenntnissen könne es nicht nur nicht für das Weltganze, sondern auch für die Mathematik nicht geben. Leider hat Schröter mein Zitat erst für seine Zwecke zurechtgestutzt und es dann „widerlegt“. Ich habe geschrieben: „Dieses Zitat (gemeint ist ‚Antidühring‘ Seite 45) bezieht sich zwar auf das Weltganze, gilt aber sinngemäß auch für jedes Teilgebiet, also auch für die Mathematik.“⁸⁰ Schröter schreibt nun aber: „Klaus bezieht dieses Zitat jedoch, wie er sich ausdrückt, sinngemäß auch auf jedes Teilgebiet der Mathematik.“⁸¹ Das ist aber offensichtlich etwas anderes! Wie man sieht, geht Schröter nicht nur „sehr frei“ mit der Interpretation meiner Auffassungen um, sondern er geht sogar, *gelingde gesagt*, „sehr frei“ bei der Wiedergabe dessen, was ich tatsächlich gesagt habe, ans Werk. Worin liegt der Unterschied zwischen dem, was ich gesagt habe, und dem, was mir Schröter unterstellt? Die Realität hat neben anderen Eigenschaften auch quantitative, mathematisch-strukturelle Seiten. Die Gesamtheit dieser Seiten ist ebenso unendlich vielfältig wie die unendliche Realität selbst. Die Behauptung von Engels, daß es kein ein-

⁸⁰ 2/I, S. 368.

⁸¹ 2/II, S. 460.

für allemal abgeschlossenes System von Erkenntnissen über die Welt als Ganzes gibt, überträgt sich sinngemäß auf die Mathematik, die es mit der quantitativen Seite dieser Welt als Ganzes und ihrer Struktur zu tun hat. Das bedeutet *nicht*, daß nicht *einzelne* Teilgebiete dieser Wissenschaft zu einem solchen System ausgebaut werden könnten. Es ist lediglich unmöglich, die *gesamte* Mathematik zu einem solchen auszugestalten. Es ist doch ein Unterschied, ob man von einem Teilaspekt der *Welt*, z. B. ihrer quantitativen Seite, oder von einem Teilgebiet der *Mathematik* spricht! Der Sinn meiner Überlegung war der, daß man vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus von *vornherein*, wenn auch in allgemeiner Form, vermuten konnte, daß solche Ergebnisse wie das von Gödel zu erwarten waren. Von einer solchen allgemeinen philosophischen Vermutung zu einer exakten Ausrechnung und Beweisführung ist natürlich ein weiter Weg, zu dessen Begehung mehr gehört als bloß philosophische Kenntnis. Eine solche allgemeine philosophische Einsicht ersetzt also zwar nicht die mathematische Arbeit, kann aber einen Mathematiker sehr wohl davor bewahren, vergeblich nach einem abgeschlossenen System der Gesamtmathematik zu suchen, und ihn von vornherein auf den richtigen Weg lenken.

Eng damit hängen meine Ausführungen, die ich in Verbindung mit dem Satz Gödels zur relativen und absoluten Wahrheit gemacht habe, zusammen. Es war — und hier hat Schröter recht — nicht gut, den Prozeß der Annäherung unserer relativen Wahrheiten an die absolute Wahrheit mit der mathematischen Analogie eines Limesprozesses zu belasten. Natürlich würde eine Folge von Systemen S_1, S_2, S_n für kein n zu einem Abbrechen führen, auch dann nicht, wenn man zu beliebig großen transfiniten Zahlen übergeht. Etwas anderes ist die Frage, ob es ein System S' gibt, in dem sich *alle* mit den Hilfsmitteln des ursprünglichen Systems gebildeten Sätze entscheiden lassen. Die absolute Wahrheit ist eben keine mathematische, sondern eine philosophische Kategorie. Die marxistische Lehre vom Verhältnis der relativen zur absoluten Wahrheit wendet sich, sinngemäß angewandt, auch in diesen Fragen gegen zwei Fronten. Einmal gegen den Dogmatismus. In der Mathematik nahm er vor der Entdeckung Gödels, im Umkreis der Hilbertschule, die schon geschilderte Form an. Dagegen richtet sich die marxistische These, daß wir einen solchen endgültigen Abschluß der Gesamtmathematik nicht erreichen können, sondern nur zu immer umfassenderen Teilwahrheiten vorstoßen. Teile setzen stets ein Ganzes voraus, die relativen Wahrheiten setzen eine absolute Wahrheit voraus. Die marxistische Lehre von der absoluten Wahrheit richtet sich aber auch gegen den Skeptizismus und Relativismus, wie er beispielsweise in den zitierten Äußerungen Mostowskis sichtbar wurde. Zu diesem ganzen Themenkomplex gibt der Gödel-Satz eine sehr gute Illustration, auf die ich in meiner ursprünglichen Arbeit hingewiesen habe. An diesen Ausführungen ist Schröter leider vorbeigegangen. Das aber hängt wieder mit seiner besonderen Auffassung von Philosophie zusammen. Charakteristisch hierfür ist auch die Tatsache, daß er der Meinung ist, es sei ganz überflüssig nachzuweisen, daß der Satz von Gödel oder andere mathematische Tatsachen

⁶² Seth, Les Fondements Logiques des Mathématiques, Paris 1950, S. 87.

eine Bestätigung des dialektischen Materialismus darstellen. Er nennt ein solches Unterfangen scholastisch. Ich glaube, daß man dieser Auffassung absolut widersprechen muß. Natürlich soll eine wissenschaftliche Methode in erster Linie ein Instrument zur Auffindung neuer Tatsachen sein. Dennoch ist es außerordentlich wichtig zu zeigen, daß eine Methode durch wesentliche Ergebnisse der Wissenschaft bestätigt wird. Denn gerade das wird für die Vertreter irgendeiner bestimmten Wissenschaft vielfach erst der Anlaß sein, sich mit dieser Methode überhaupt näher zu beschäftigen. Das trifft vor allem auf Schröter selbst zu. Denn so sehr sein Eintreten für eine materialistische Grundlegung der Mathematik zu begrüßen ist, so nachdrücklich muß doch betont werden — und das wurde an einigen Beispielen gezeigt —, daß es sich bei ihm vielfach nur entweder um ein deklaratives Bekenntnis oder aber um *mechanischen* Materialismus handelt. Wie soll denn überhaupt die Richtigkeit einer Philosophie bewiesen werden, wenn nicht durch die Bestätigungen, die sie in Natur und Gesellschaft erhält? Nur idealistische Philosophien erheben den unwissenschaftlichen Anspruch, sich selbst in der inneren Sphäre der Philosophie beweisen zu können.

Ich komme zum Schluß zu der Frage der Anwendung der mathematischen Logik in der Technik. Mir scheint, daß sich Schröter über meine Hervorhebung der Bedeutung dieser Anwendungen ganz unnötig erregt hat. Zunächst einmal muß festgestellt werden, daß es mathematische Logiker von internationalem Ruf gibt, die hier ganz andere Auffassungen vertreten. So schreibt beispielsweise Beth im Anschluß an seine Darstellung des Satzes von Gödel: „Ces recherches ont à présent un intérêt pratique particulier en raison de la construction de puissantes machines à calculer électroniques.“⁸² Vor allem aber ist das schon zitierte Buch von Norbert Wiener, aus dem sich Schröter, wie wir sahen, die philosophisch und ideologisch schlechtesten Bestandteile für seine Argumentation ausgesucht hat, in den Parteien, wo Wiener nicht philosophiert, sondern in seinem Fachgebiet bleibt, eine Unterstützung meiner Behauptungen. Es ließen sich lange Listen von technisch wichtigen Arbeiten aus den verschiedensten Ländern anführen, die zeigen, wie groß die praktisch-technische Bedeutung dieser Anwendung ist⁸³. Vermutlich wird nun Schröter wieder sagen, ich wolle die Argumentation durch Zitate ersetzen und meine Ansichten durch Berufung auf andere Autoren beweisen. Natürlich können die eben angeführten Tatsachen nur zeigen, welch geringes Gewicht die „Zustimmung aller Anwesenden“ (die fast durchwegs nicht Fachleute waren) zu den Ansichten Schröters, die auf der Jenenser Konferenz in dieser Frage vorgetragen wurden, tatsächlich besitzt. In der sowjetischen Zeitschrift „Ogonjok“ (Nr. 42/1951) wird die gewaltige Bedeutung dieser automatischen Fabrikationsprozesse für die sozialistische Produktionspraxis ausdrücklich unterstrichen. Gerade in diesem Zusammenhang spielen aber die hier diskutierten Anwendungen eine besondere Rolle. Schröter meint aber, es sei nicht zulässig, die sozialistische Produktion in diesem Zusammenhang zu erwähnen. Nun sind Tatsachen

⁸² Ich gebe nur einige Beispiele: Shannon, Trans. Amer. Inst. Elektr. Ing. 57, 1938. Greniewski, Marczynski, Bochenek, Studia Logica, 2. Szestakow, Iswestia Ak. Nauk, 10, 1946.

bekanntlich weder zulässig noch unzulässig, sondern sie existieren. Es ist richtig, daß der Teil der mathematischen Logik, der auf diese Weise eine direkte Anwendung in der Produktionspraxis finden kann, im Gesamt-rahmen der mathematischen Logik nur einen bescheidenen Platz einnimmt. Dennoch ist er erkenntnistheoretisch von ganz besonderer Bedeutung. Schröter selbst weist ja darauf hin, daß es häufig in der Mathematik und auch in anderen Wissenschaften so gewesen sei, daß gewisse Untersuchungen ganz unabhängig von der Verbindung mit der Realität um ihrer selbst willen weitergetrieben worden sind; und daß dann letzten Endes das Prinzip der Praxis über den Wert derartiger Untersuchungen entscheidet. Da Schröter, anders als Linke, auf dem Standpunkt der materialistischen Wahrheitsdefinition steht, ist es natürlich ganz konsequent, wenn er die Praxis als letzte Instanz der Erkenntnistheorie anerkennt. Unverständlich bleibt allerdings, weshalb er sich so sehr dagegen wehrt, nach einer „Rechtfertigung“ einer Spezialdisziplin der mathematischen Logik zu suchen. Jede Wissenschaft bedarf der Rechtfertigung durch die Praxis. Diese kann und muß nicht direkt und unmittelbar erfolgen. Es ist nicht das erste Mal, daß sich Schröter entrüstet, wenn jemand derartige Gedanken äußert⁶⁴. Dieses entrüstete Zurückweisen der Meinung, die mathematische Logik bedürfe einer Rechtfertigung, scheint mir doch wieder sehr eng mit der schon erwähnten Selbstüberschätzung dieser Disziplin bzw. ihrer Vertreter zusammenzuhängen.

Wollte man die Meinung Schröters ernst nehmen, so müßte man seine Bemerkungen über die Praxis und die in diesem Zusammenhang erfolgte Berufung auf die Klassiker des Marxismus als leere Deklaration betrachten. Vielleicht versteht Schröter aber unter „Praxis“ etwas ganz anderes und meint beispielsweise mit der „Praxis“ der mathematischen Logik die Anwendung dieser Disziplin auf ein anderes, ebenfalls äußerst abstraktes Gebiet der Mathematik, nämlich die mathematische Grundlagenforschung. Aber das ist nicht Praxis im erkenntnistheoretischen Sinn. Jede Wissenschaft, die nicht über kurz oder lang in praktischen Kontakt mit der Realität kommt, läuft Gefahr, scholastisch und unfruchtbar zu werden. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die ersten grundlegenden Abstraktionen, von denen sie ausgegangen ist, vielleicht direkt und unmittelbar aus der Realität gewonnen worden sind. Wenn Abstraktion auf Abstraktion gehäuft wird, so gibt es keine Gewähr — und auch der Nachweis der Widerspruchsfreiheit ändert daran nichts —, daß eine Wissenschaft nicht endlich dürr und unfruchtbar wird. Deswegen möchte ich der Tatsache, daß eine so abstrakte Disziplin, wie es die mathematische Logik ohne Zweifel ist — und mag es sich um einen noch so bescheidenen Teil dieser Disziplin handeln —, sich in der Produktionspraxis bewährt, größte erkenntnistheoretische Bedeutung zuschreiben. Schröter nennt diese Anwendung „oberflächlich, geringfügig“. Er meint vermutlich damit, daß es sich hier um ein verhältnismäßig leicht übersehbares und begrifflich einfaches Gebiet der mathematischen Logik handelt. Darum geht die Diskussion aber gar nicht. Erkennt-

⁶⁴ Schröter, Der Nutzen der mathematischen Logik für die Mathematik (Archiv für mathematische Logik und Grundlagenforschung), 1/I, September 1950, S. 2 ff.

nisttheoretisch ist diese Anwendungsmöglichkeit jedenfalls wichtig. Das leuchtet sofort ein, wenn man sich überlegt, daß die mathematische Logik ja nicht direkt und unmittelbar aus der Realität abstrahiert worden ist. Sie steht vielmehr am Ende einer mehrtausendjährigen Geschichte der Mathematik. Sie wurde zunächst speziell mit der Absicht geschaffen, sehr tiefgehende Schwierigkeiten, die im innersten Kern des mathematischen Denkens aufgetreten waren, aufzuklären. Wenn es nun möglich ist, einen Teil dieser abstrakten Disziplin direkt in der Praxis anzuwenden, so muß das für jeden, der behauptet, das marxistische Wahrheitskriterium der Praxis anzuerkennen, von größter Bedeutung sein. Es ist natürlich möglich, daß Schröter ein anderer Begriff von Praxis vorschwebt. In diesem Falle wäre es gut, wenn er sich dazu äußern würde.

Es würde mich freuen, wenn sich Linke, Schröter, Harich, Albrecht, Morf und die anderen Diskussionsteilnehmer zu den in meinen Ausführungen behandelten Fragen äußern würden. Ich halte es dabei durchaus für möglich, die Diskussion in Formen zu führen, die von denen, die Schröter zuletzt in die von ihm selbst mit herausgegebene philosophische Zeitschrift hineingetragen hat, doch wesentlich abweichen.

Über philosophische Fragen der modernen Physik

MARTIN STRAUSS (Berlin):

Unsere Diskussion ist durch die in den letzten Heften dieser Zeitschrift erschienenen Beiträge in ein neues und recht kompliziertes Stadium eingetreten. In den von *Victor Stern* aufgeworfenen Fragen sind zwar alle Diskussionsteilnehmer — leider mit Ausnahme Sterns — im wesentlichen der gleichen Meinung, doch sind bei der Diskussion dieser Fragen (*Havemann, Strauss, Ley, Bassenge*) neue Probleme aufgetaucht, von denen manche eine weitere Untersuchung erfordern. Während so einige mit der Relativitätstheorie zusammenhängende Probleme hier noch nicht ausdiskutiert sind, sind in anderen Beiträgen (*Strauss, Kockel, Ley*) die Probleme der Quantentheorie in den Vordergrund getreten. Gleichzeitig sind die in der bisherigen Diskussion behandelten und aufgeworfenen Fragen äußerst unterschiedlicher Natur. Es gibt unter ihnen innerwissenschaftliche Fragen, von denen manche sehr speziell und daher leicht zu beantworten sind, wie z. B. die Frage der Zeitfolgeunbestimmtheit in der speziellen Relativitätstheorie (*Ley, Bassenge*), während andere Fragen, wie etwa die nach der Begründung der Metrik oder Maßstruktur (*Bassenge*) sehr allgemein und daher sehr schwierig zu beantworten sind. Am anderen Ende der Skala stehen Fragen philosophischer Natur, von denen wiederum einige recht spezieller Art, andere aber von allgemeiner und grundlegender Bedeutung sind. Als ob all dies nicht genüge, ist schließlich durch den (auszugsweisen) Abdruck eines Vortrages von *Fogarasi* ein neues Moment in unsere Dis-

kussion hineingebracht worden, mit dem man sich gleichfalls ernsthaft beschäftigen muß.

Es ist unmöglich, in einem einzigen Beitrag auf alle diese Fragen einzugehen, ohne in größtem Dilettantismus zu verfallen. Ich werde mich daher in der Hauptsache auf solche Fragen beschränken, die mit meinem ersten Diskussionsbeitrag¹ in engerem Zusammenhang stehen. Dabei werde ich sogar auf die mit der Quantentheorie zusammenhängenden Fragen nicht eingehen: diese Fragen sollen in einem späteren Aufsatz behandelt werden. Andererseits halte ich es aber angesichts des gegenwärtigen Standes unserer Diskussion für zweckmäßig, einiges Grundsätzliche zu ihr zu sagen. Gegenwärtig scheint die Diskussion nach allen möglichen Richtungen hin zu divergieren. Es ist gut, daß auf diese Weise der gesamte Umfang der die Teilnehmer bewegenden Problematik sichtbar wird. Aber es wäre schlecht, wenn es uns nicht gelänge, die Diskussion wissenschaftlich zu disziplinieren und auf die zentralen Probleme zu konzentrieren. Um dies zu erreichen, ist m. E. eine Verständigung über das Ziel unserer Diskussion, und wenn möglich auch über die Wege zu ihm, erforderlich. Daher werde ich mir erlauben, Vorschläge in dieser Richtung zu machen. Die Begründung dieser Vorschläge gibt zugleich die Begründung für mein eigenes Vorgehen in der Diskussion und für meine grundsätzliche Stellungnahme zu einigen Diskussionsbeiträgen.

Über die Grundaufgabe unserer Diskussion

Beginnen wir also mit der Frage: *Welche Aufgabe sollen wir unserer Diskussion stellen* — einer Diskussion zwischen Physikern und Philosophen über die moderne Physik?

Ich denke, daß man bei der Beantwortung dieser Frage von den wiederholten Feststellungen der Klassiker des Marxismus-Leninismus ausgehen sollte, wonach jeder wesentliche Fortschritt in den Naturwissenschaften auch eine Bereicherung des dialektischen Materialismus in sich schließt. *Diese Bereicherung zur Kenntnis zu nehmen, ihren besonderen Charakter herauszuarbeiten und das Resultat zum Allgemeingut von Philosophie und Wissenschaft zu machen* — dies ist m. E. die zentrale Aufgabe, die wir unserer gegenwärtigen Diskussion stellen sollten.

Zur Durchführung dieses Programms einen Beitrag zu leisten, war der Zweck meines ersten Artikels. Dem gleichen Zweck wird ein künftiger Aufsatz dienen, der sich eingehend mit den Fragen der Quantenmechanik und der Quantentheorie der Wellenfelder befassen wird. Der gegenwärtige Beitrag dagegen dient in der Hauptsache der Kritik von Irrtümern und der Beseitigung von Mißverständnissen, die in der bisherigen Diskussion aufgetaucht sind.

Natürlich gibt es auch andere Aufgaben, an deren Lösung Philosophen und Physiker gemeinsam arbeiten können. Betrachten wir etwa die in Heft 2/I von mir erwähnte *Aufgabe, die gegenwärtige Physik einer Kritik im Geiste des dialektischen Materialismus zu unterziehen*, um auf diese Weise zur Überwindung der gegenwärtigen „Krise“ beizutragen. Zweifellos

¹ Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2/I/1953, S. 386 ff.

ist dies eine nützliche Aufgabe, an der Physiker und Philosophen gemeinsam arbeiten könnten. Kann man aber eine derartige Aufgabe in Angriff nehmen, ohne vorher die gegenwärtige Physik richtig verstanden und ihr Verhältnis zum dialektischen Materialismus geklärt zu haben? Ein solches Unterfangen würde bedeuten, daß man den zweiten Schritt vor dem ersten tun möchte.

Betrachten wir ferner die *Aufgabe, die Entwicklungsgesetze der physikalischen Wissenschaft aufzudecken*. Offenbar ist auch dies eine Aufgabe, an der Physiker und Philosophen gemeinsam interessiert sind und gemeinsam arbeiten könnten. Zweifellos wäre die Kenntnis dieser Gesetze für die Planung der theoretisch-physikalischen Forschung von ähnlicher Bedeutung wie, nach Stalin, die Kenntnis der Entwicklungsgesetze der sozialistischen Ökonomie für die Planung der gesellschaftlichen Produktion, wenn auch ein wesentlicher Unterschied u. a. darin liegt, daß die Eigengesetzlichkeit der Entwicklung der theoretischen Physik eine beschränkte, relative ist. Soll man aber unserer gegenwärtigen Diskussion diese Aufgabe als zentrale Aufgabe stellen? Ich glaube, man sollte dies nicht tun. Der Grund hierfür ist nicht der, daß etwa die bisherige Geschichte der Physik nicht genügend Material böte, sondern daß es höchst unzumutbar wäre, die Quantenmechanik und die relativistische Quantentheorie der Wellenfelder von dem zu betrachtenden historischen Material auszuschließen. Dazu aber wäre man genötigt, solange die obengenannte *Grundaufgabe* bezüglich der Quantentheorie nicht gelöst ist.

Betrachten wir ferner die Aufgabe, „den physikalischen Idealismus der Gegenwart einer systematischen Untersuchung und Kritik zu unterziehen“, mit dem praktischen Ziel, „die schwankenden, ja, unter den Einfluß des Idealismus geratenen ehrlichen, in ihrem Fach hervorragenden und politisch fortschrittlich gesinnten Naturforscher (deren Zahl gar nicht gering ist) von der Unhaltbarkeit des Idealismus und der Richtigkeit des dialektischen Materialismus zu überzeugen“². Zweifellos ist dies eine wichtige und nützliche Aufgabe. Aber kann man diese Aufgabe in Angriff nehmen, ohne vorher die Quantentheorie, auf die sich der Idealismus ständig, wenn auch sehr zu Unrecht beruft, richtig verstanden zu haben? Offenbar läuft auch ein solches Unternehmen wiederum darauf hinaus, daß man den zweiten Schritt vor dem ersten tun will. Es ist kaum vermeidbar, daß man bei einer solchen Akrobatik zu Fall kommt. Auch diese Aufgabe können wir also unserer gegenwärtigen Diskussion nicht als zentrale Aufgabe stellen. In Wirklichkeit ist die Lösung der genannten *Grundaufgabe* nicht nur die unerläßliche Voraussetzung für die Inangriffnahme dieser weiteren Aufgabe, sondern auch der wichtigste Schritt zu ihrer Lösung.

Über das Verhältnis von Physik und Philosophie

In dieser Frage, die für unsere Diskussion von grundlegender Bedeutung ist, gibt es große Unklarheiten. M. E. muß man in dieser Frage von der Feststellung ausgehen, daß die Aussagen einer physikalischen Theorie

² Bela Fogarasi, Kritik des physikalischen Idealismus. Aufbau-Verlag, 1953, S. 13, S. 21, sowie D. Zs. f. Phil. 3/4 I, S. 641.

sich auf eine vom Bewußtsein unabhängige Außenwelt beziehen und keinesfalls zum ideologischen Überbau der Gesellschaft gerechnet werden können. Tatsächlich verhält sich die Physik den Klassen gegenüber indifferent. Dies bedeutet jedoch nicht, daß sich die Klassen der Physik gegenüber indifferent verhalten. Ganz abgesehen davon, daß die Physik wegen ihrer engen Beziehung zur Produktion vor allem der Klasse dient, die die Produktionsmittel besitzt, haben die Ideologen der herrschenden Klasse stets versucht, auch einen ideologischen Profit aus den physikalischen Theorien zu ziehen.

Wichtiger für unsere Diskussion ist jedoch die Tatsache, daß es keine ideologiefreie *Darstellung* der physikalischen Theorien gibt und geben kann. Die Darstellungen der Physik sind unvermeidbar von der jeweils herrschenden Philosophie, d. h. der Philosophie der herrschenden Klasse, beeinflußt, wenn auch in den wenigsten Fällen in unmittelbarer und offener Weise. Diese Beeinflussung erstreckt sich nicht nur auf die jeweils benutzte Terminologie („Beobachter“, „Unbestimmtheit“, „Ununterscheidbarkeit“), sondern vor allem auch auf Fragen der Begründung der Theorie, also auf erkenntnistheoretische Fragen, und, als Folge davon, auf die Darstellung der logischen Zusammenhänge. Es zeigt sich z. B., wie in einer späteren Arbeit dargelegt werden wird, daß die falsche Erkenntnistheorie des Positivismus auch zu einer Verfälschung der logischen Sachverhalte führt. Es ist also unbedingt erforderlich, zwischen dem *Aussageinhalt* einer physikalischen Theorie und der *Darstellung* dieser Theorie zu unterscheiden. Die Darstellung einer Theorie kann idealistisch sein, die Theorie selbst kann es nicht sein, da sie sich auf eine vom Bewußtsein unabhängige Realität bezieht. Von einer idealistischen physikalischen Theorie zu sprechen, ist eine *contradictio in adjecto*.

M. E. ist es nur eine verfeinerte Form dieses Fehlers, wenn man von „*erkenntnistheoretischen Grundlagen*“ einer physikalischen Theorie spricht. Die Erkenntnistheorie hat u. a. gerade die Aufgabe, die Grundlagen der Erkenntnis, d. h. wissenschaftlicher Theorien, aufzudecken. Daher können diese Grundlagen nicht selbst erkenntnistheoretischer Art sein. Insbesondere ist nach der Erkenntnistheorie des Marxismus-Leninismus die *menschliche Praxis* die Quelle der Erkenntnis wie auch das Kriterium ihrer Wahrheit. Selbst Idealisten dürften, wenn sie konsequent wären, nicht von „*erkenntnistheoretischen Grundlagen*“ einer physikalischen Theorie sprechen. Bekanntlich gibt es aber unter den Physikern keine konsequenten Vertreter des Idealismus — schon deshalb nicht, weil sie damit aufhören würden, Physiker zu sein. Außerdem ist den meisten Physikern der richtige Gebrauch philosophischer Termini nicht geläufig. Man darf sich daher nicht irreführen lassen, wenn Physiker etwa die *Einsteinsche* Analyse des Geschwindigkeitsbegriffes als „*erkenntnistheoretisch*“ bezeichnen, während es sich hier in Wirklichkeit um eine *logische*, genauer: eine *semantische*³ Analyse

³ Als *semantisch* bezeichne ich jede Untersuchung, die den Inhalt der Widerspiegelungsfunktion sprachlicher Ausdrücke, den „Sinn der Worte“, zum Gegenstand hat. Das *Ergebnis* solcher Untersuchungen bezeichne ich als *semantische Theorie* oder *Semantik* des betreffenden Sprachbereichs. Die Lehre, wie solche Untersuchungen durchzuführen seien, heiße *Theorie der Semantik*. Bekanntlich gibt es verschiedene Theorien der Semantik.

handelt. Ebenso sind die Überlegungen *Bohrs*, die auf eine Begründung der in der Quantenmechanik benutzten sogenannten komplementären Beschreibungsweise abzielen und die ganz bewußt der Einsteinschen Analyse des Gleichzeitigkeitsbegriffes nachgebildet sind, im Prinzip semantischer und nicht erkenntnistheoretischer Natur. Erkenntnistheoretische Fragen treten hier erst auf, wenn man die Tragweite derartiger Analysen für die Begründung einer physikalischen Theorie einschätzen will. Ich bin der Meinung, daß Analysen der genannten Art nie mehr als heuristische Gesichtspunkte für die Konstruktion neuer Theorien liefern können und daß der erkenntnistheoretische Idealismus in dieser Frage genau dort beginnt, wo man die Ergebnisse einer solchen Analyse — die ja stets mit den Begriffen der *alten* Theorie durchgeführt wird und schon deshalb provisorischen Charakters ist — als eine „Begründung“ der neuen Theorie ausgibt und sich damit der Praxis als Quelle der Theorie und Kriterium der Wahrheit entledigt.

In welcher Weise die Verwechslung von Erkenntnistheorie und Semantik den Zwecken des Idealismus dient, illustriert sehr gut der folgende Satz: „Die *philosophische Erschließung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Quantentheorie* haben wir in erster Linie Bohr zu verdanken.“⁴ Genau genommen, enthält dieser Satz einen doppelten Unsinn: erstens sind die *Grundlagen* einer physikalischen Theorie nicht *erkenntnistheoretischer* Art, zweitens ist die Erkenntnistheorie ein *Teil* der Philosophie und nicht ein von der Philosophie zu erschließender Gegenstand. In korrekter Terminologie würde der Satz lauten: „Die erkenntnistheoretische Erschließung der semantischen Grundlagen der Quantentheorie...“. Bei dieser Formulierung sieht man aber sofort, daß hier eine idealistische Position vertreten wird während die ursprüngliche Formulierung unsinnig ist und eben dadurch den Idealismus verschleiert.

Es schien mir nötig zu sein, auf diese grundsätzlichen Fehler in der Auffassung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie, Semantik und physikalischer Theorie aufmerksam zu machen, weil sowohl Stern als auch Fogarasi der Ansicht sind, die Relativitätstheorie bzw. die Quantentheorie baue sich auf einer „erkenntnistheoretischen Grundlage“ auf, die zudem idealistisch sei. Dies führt sowohl bei Stern wie vor allem bei Fogarasi zu einer Haltung gegenüber der Physik, die der Haltung *Lenins* genau entgegengesetzt ist. Lenin hatte bekanntlich das vollste Vertrauen zur Physik als Wissenschaft und das größte Mißtrauen gegenüber allen philosophischen Äußerungen, die die Physiker *über* ihre Wissenschaft machen. In ähnlichem Sinn sagte Einstein: wenn man wissen wolle, welche Methoden die theoretischen Physiker benutzen, so solle man nicht auf ihre Worte, sondern auf ihr Handeln achten. Bei Fogarasi ist es umgekehrt: er nimmt gewisse philosophische Äußerungen, wie z. B. die oben zitierte Äußerung *Heisenbergs*, für bare Münze⁵ und mißtraut der Physik als Wissenschaft⁶. Auf dieser Grundlage ist aber eine fruchtbare Diskussion

⁴ Heisenberg, Fünfzig Jahre Quantentheorie. Die Naturwiss., 1951. (Kursiv von M. S.)
⁵ a. a. O., S. 16 bzw. 642.

⁶ „Wir Heutigen müssen auch prüfen, bis zu welchem Grade gewisse erkenntnistheoretische Anschauungen in die speziellen Lehren der Physik selbst ein-

mit Physikern kaum möglich. Dabei sehe ich völlig ab von den vielen sachlichen Unrichtigkeiten und Entstellungen, die sich in Fogarasis Schrift vorfinden⁷. Ohne Zweifel wäre es zu all dem nicht gekommen, wenn Fogarasi nicht versucht hätte, den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun.

Die Richtigkeit des Gesagten wird m. E. auch durch die langjährigen Erfahrungen der sowjetischen Diskussion bestätigt. Bekanntlich hat diese Diskussion wesentliche Fortschritte und bleibende Erfolge in ihrer letzten, der Nachkriegsperiode erzielt. Es ist gleichfalls bekannt, daß diese Diskussion sich von früheren Diskussionen durch eine engere Verbindung mit der Forschungspraxis, durch eine Abkehr von der rein philosophischen Kritik (der „Kritik von außen“) sowie durch eine engere Zusammenarbeit der Philosophen mit den Naturforschern auszeichnet.

Man wird hier vielleicht einwenden, diese sowjetischen Erfolge seien dadurch erzielt worden, daß die sowjetischen Naturwissenschaftler sich die Methode des dialektischen Materialismus zu eigen gemacht hätten und daß es daher genüge, unsere Wissenschaftler von der „philosophischen Unbildung“ (Fogarasi) zu befreien und sie mit der Literatur des dialektischen Materialismus bekanntzumachen. Tatsächlich erwecken viele Ausführungen Fogarasis den Eindruck, daß er — neben sozialen und politischen Ursachen — in der „philosophischen Unbildung“ eine der Hauptursachen für die Erfolge des philosophischen Idealismus erblickt. Es ist jedoch eine Tatsache, daß gewisse Physiker, die bezüglich der Quantenmechanik idealistische oder positivistische Auffassungen vertreten und die z. T. auch bei Fogarasi genannt werden, mit den Werken Engels' und insbesondere mit Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ durchaus vertraut sind. Die Kenntnis der marxistischen Klassiker genügt also nicht, um in den Fragen der modernen Physik einen philosophisch richtigen Standpunkt einzunehmen. Diese Tatsache unterstreicht somit, daß man um die Lösung der obengenannten *Grundaufgabe* nicht herumkommt.

Wenn es auch falsch ist, von „erkenntnistheoretischen Grundlagen“ einer physikalischen Theorie zu sprechen, so ist damit nicht gesagt, daß zwischen

gedrungen sind“, a. a. O., S. 19. — „Wir mußten... darauf hinweisen, daß der subjektive Idealismus in die physikalische Theorie eingebaut worden ist — unseres Erachtens zu deren größtem Schaden (!)“, a. a. O., S. 61.

⁷ Auf Seite 40 wird behauptet, „Bohr und Heisenberg“ hätten das Verhältnis von Meßinstrument zu gemessenem Gegenstand mit dem Verhältnis von Subjekt und Objekt identifiziert. Dies ist einfach nicht wahr. — Auf S. 58/59 wird eine völlig entstellende Darstellung der historischen Entwicklung der physikalischen Deutung des quantenmechanischen Formalismus gegeben. U. a. wird dabei von der wohlbekannten statistischen Deutung *Borns* (1926) gesagt, sie habe „durch die subjektive Deutung des Begriffs der Wahrscheinlichkeitswelle hindurch die Materiewelle (!) formalisiert und zur mathematischen Abstraktion umgestaltet“. Dies ist eine völlig ungerechtfertigte Mystifikation einer völlig klaren physikalischen Deutung. Ferner wird auf Seite 59 behauptet, die *Bornsche* Deutung sei „im Laufe der letzten fünfundzwanzig Jahre in der Quantentheorie vorherrschend“ geworden. Vorherrschend wurde aber nicht die ursprüngliche *Bornsche* Deutung, wonach sich die quantenmechanischen Wahrscheinlichkeiten auf *statistische Verteilungen* in Gesamtheiten vieler Teilchen beziehen, sondern die *Bohr-Heisenbergsche* Deutung, wonach diese Wahrscheinlichkeiten die Wahrscheinlichkeiten des *Übergangs* von einem Zustand in andere Zustände sind (vgl. 2/I). — Auf weitere Entstellungen kann hier nicht eingegangen werden.

Erkenntnistheorie und Physik überhaupt kein sachlicher Zusammenhang bestünde. Wäre dem so, so wäre unsere Diskussion ohne jede Grundlage. M. E. muß man bei der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Erkenntnistheorie und Physik von folgenden beiden Feststellungen ausgehen: Einerseits gehört die Erkenntnistheorie als Teil der Philosophie zum ideologischen Überbau, die Physik dagegen nicht. Andererseits stehen Erkenntnistheorie und Physik zueinander im Verhältnis von Theorie und Praxis. Der klassengebundene Charakter der Erkenntnistheorie bedeutet also keinesfalls, daß es keine richtige Erkenntnistheorie geben kann, sondern lediglich, daß die richtige Erkenntnistheorie nur mit den Interessen *einer* Klasse vereinbar ist, daß also die richtige Erkenntnistheorie nur unter der Herrschaft *dieser* Klasse zur *herrschenden* Auffassung werden kann. Die Richtigkeit selbst hat aber mit dieser Frage gar nichts zu tun. Die Erkenntnistheorie des Marxismus-Leninismus ist nicht deshalb richtig, weil diese Philosophie die Philosophie des Proletariats ist, sondern einfach deshalb, weil sie im Gegensatz zu den verschiedenen Versionen der idealistischen Erkenntnistheorie eine grundsätzlich richtige Widerspiegelung der wissenschaftlichen Praxis ist: Die Wissenschaft setzt tatsächlich die Existenz einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt voraus und prüft die Richtigkeit einer Theorie tatsächlich am Kriterium der Praxis. Diese richtige Auffassung steht aber im Widerspruch zu den Interessen der Bourgeoisie und wird daher erst in der sozialistischen Gesellschaftsordnung zur herrschenden Auffassung.

Allerdings ist es kein Zufall, daß diese richtige Erkenntnistheorie von den führenden Ideologen der Arbeiterklasse entwickelt worden ist. Dies rührt nicht allein daher, daß die Arbeiterklasse als die führende Klasse beim Aufbau des Sozialismus an der ungehemmten Entwicklung der Produktivkräfte interessiert ist — das war auch die Bourgeoisie in ihrer aufsteigenden Periode — sondern vor allem daher, daß die Arbeiterklasse — im Gegensatz zur Bourgeoisie in *allen* ihren Entwicklungsphasen — auch ein *positives Interesse an der Entschleierung der „Geheimnisse“ der Produktion*, einschließlich der wissenschaftlichen Produktion, besitzt.

Für unsere Diskussion ist es aber weiterhin erforderlich, sich über den sachlichen Zusammenhang zwischen Erkenntnistheorie und Physik etwas genauere Rechenschaft abzulegen. Dafür ist es nützlich, zwischen Erkenntnistheorie im engeren und im weiteren Sinne zu unterscheiden. Ich schlage vor, unter marxistisch-leninistischer Erkenntnistheorie im engeren Sinne die beiden obengenannten Grundsätze zu verstehen, die tatsächlich bei aller wissenschaftlichen Tätigkeit vorausgesetzt und angewandt werden, also den Grundsatz von der Unabhängigkeit der Außenwelt vom menschlichen Bewußtsein sowie den Grundsatz, daß die Praxis die Quelle der Erkenntnis und das Kriterium der Wahrheit ist. Als Erkenntnistheorie im weiteren Sinne schlage ich vor, die Lehren zu betrachten, die sich aus dem Studium des geschichtlichen Erkenntnisprozesses ergeben. Hierher gehören in erster Linie die vier Grundzüge des dialektischen Materialismus sowie die noch wenig erforschten Entwicklungsgesetze der Physik selbst. Während nun die beiden obengenannten Grundsätze so allgemeiner Art sind, daß sie höchstens der Konkretisierung, nicht aber der Abänderung

und Ergänzung fähig und bedürftig sind, ist dies m. E. nicht so mit den erkenntnistheoretischen Lehren im weiteren Sinne. Tatsächlich stellen die *Stalinschen* vier Grundzüge einen wesentlichen Fortschritt gegenüber den drei *Engelsschen* Grundzügen der Dialektik dar, und man muß damit rechnen, daß die weitere Entwicklung der Naturwissenschaft nicht nur Konkretisierungen, sondern auch Ergänzungen zu diesen vier Grundzügen bringen wird. Was schließlich die Entwicklungsgesetze der physikalischen Wissenschaft selbst betrifft, so gibt es hier außer dem allgemeinen Entwicklungsgesetz überhaupt noch keine verbindlichen Formulierungen, weil eben diese Frage bisher noch nicht hinreichend untersucht worden ist.

Nach der obigen Auffassung ist die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie im weiteren Sinne eine empirische Wissenschaft, deren Gegenstand die Erkenntnis von Natur und Gesellschaft darstellt. Daraus folgt, daß dieser Erkenntnistheorie ihrerseits eine positive Rolle für die wissenschaftliche Forschung zukommt. Um diese Rolle spielen zu können, muß die Erkenntnistheorie die letzten Ergebnisse der Wissenschaft selbst verarbeitet haben. Sie muß, wenn ich mich so ausdrücken darf, auf der Höhe der jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntnis stehen. Dies führt direkt auf die eingangs genannte *Grundaufgabe*.

Einige Hauptschwächen in der Diskussion

Studiert man die bisherigen Beiträge von philosophischer Seite, so muß man wohl feststellen, daß sie zur Lösung unserer Grundaufgabe wenig beitragen. Dies ist m. E. der tiefere Grund für die Unzufriedenheit, die in den Beiträgen von physikalischer Seite zum Ausdruck kommt.

Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es allerdings scheinen, daß bei den aufgetretenen Differenzen die Philosophen den Physikern gegenüber in den allgemeinen Fragen recht, in den mehr technischen Fragen unrecht haben. Das ist nicht ganz unrichtig, bedeutet aber doch im ganzen eine unerlaubte Vereinfachung der wirklichen Situation, die einem Ausweichen vor grundsätzlichen Fragen gleichkäme. Geht man nämlich den in Erscheinung getretenen Differenzen im einzelnen nach, so stellt man zwar — je nach Autor und Problem — recht verschiedene Komplexe von Ursachen fest, man stößt jedoch immer wieder auf zwei grundlegende Schwächen oder Fehler, auf die ich im folgenden kurz eingehen möchte⁶.

Der erste Fehler besteht m. E. in einer Vernachlässigung oder Unterschätzung der Rolle, welche die *Praxis als Quelle der Erkenntnis und Kriterium der Wahrheit* in der Wissenschaft spielt. Die Anerkennung der Praxis als Kriterium der Wahrheit ist aber ein ebenso wesentlicher Bestandteil der marxistischen Erkenntnislehre wie die Anerkennung einer vom Bewußtsein unabhängigen Außenwelt. Die einseitige Betonung dieses zweiten Gesichtspunktes unter Vernachlässigung des ersten, wie sie vor allem bei Stern und Fogarasi, aber auch bei Ley anzutreffen ist, führt fast

⁶ Über die grundsätzliche Verkennung des Verhältnisses von Physik und Erkenntnistheorie, wie sie vor allem in den Schriften von Stern und Fogarasi vorliegt, wurde bereits oben ausführlich gesprochen. Ich halte dies nicht für einen Fehler, sondern für eine *Verfehlung des Problems*.

unvermeidbar zu einer gewissen Scholastik und dazu, daß man an den wirklichen Problemen der Wissenschaft und den wirklichen Fehlern ihrer positivistischen Interpreten vorbeigeht.

Die zweite grundlegende Schwäche in der bisherigen Diskussion besteht in dem, was ich als *Naivität oder Dilettantismus in Fragen der Sprachwissenschaft und Logik* bezeichnen möchte, wobei natürlich im Falle der Physik der jeweilige mathematische Formalismus als Teil der physikalischen Sprache zu betrachten ist. Diese Naivität zeigt sich darin, daß man den Problemen der wissenschaftlichen Begriffsbildung, der Unterscheidung von Konvention, Definition und Aussage, von logischer und materieller Folge, der Rolle der Mathematik in der Physik, kurz: den Problemen der Syntax und Semantik der physikalischen Sprache keine oder nur ungenügende Aufmerksamkeit schenkt. Es besteht die Tendenz, die Physik losgelöst von ihrer Sprache und die physikalische Sprache losgelöst von der jeweiligen Theorie zu diskutieren. Eine derartige Tendenz, Theorie und Sprache voneinander zu trennen, ist im Prinzip reinster Idealismus, worauf auch Stalin in seiner letzten Arbeit mit Nachdruck hingewiesen hat. Stalin unterstreicht schon die Notwendigkeit, sich mit der Syntax und Semantik der allgemeinen Umgangssprache zu beschäftigen, obgleich diese Sprache allen verständlich ist und von allen gebraucht wird⁹. Um wieviel notwendiger ist da die Beschäftigung mit der Syntax und Semantik wissenschaftlicher Sprachen.

⁹ Wie zeitgemäß *Stalins* Aufforderung ist, zeigt folgendes: Ein triviales Beispiel für logischen Dilettantismus ist der Glaube, es bestünde eine eindeutige Beziehung zwischen „negativen Urteilen“ (was immer das sein mag) und Negationsätzen, „positiven Urteilen“ und Sätzen ohne Negation. Zur Widerlegung genügt der Vergleich der beiden Sätze „ $a \leq 5$ “ und „non $a > 5$ “. Auch mit den Existenzsätzen ist es nicht anders. Man vergleiche: „Es gibt keine Signalgeschwindigkeit, die größer als die Lichtgeschwindigkeit ist“; „Die Lichtgeschwindigkeit ist die größte Signalgeschwindigkeit“; „Es gibt eine größte Signalgeschwindigkeit, nämlich die Lichtgeschwindigkeit.“

Diese zwei Beispiele zeigen — was jedem Studenten der theoretischen Logik wohl bekannt ist — daß es in jeder hinreichend ausdrucksreichen Sprache zu jedem Satz a einen ihm äquivalenten Negationssatz $\sim b$ gibt. — Warum ich hierauf hinweise? „Wir untersuchen die Ursache der auffallenden Tatsache, daß die entscheidenden Sätze des physikalischen Idealismus *Nicht-Existenz* aussagende Sätze sind... Solche Sätze sind weniger greifbar, denn sie lassen den Weg für den Negierenden offen... Was ist, wissen sie nicht. Aber was *nicht ist*, das wissen sie... Das *letzte Wort* der Erkenntnis in irgendeiner Frage ist nicht das negative Urteil, die Negation, sondern das affirmative Urteil“ (*Fogarasi*, a. a. O., S. 46/47). — Die Logik *Fogarasis* ist nicht ohne Nutzen geblieben: auf ihr basiert ein Vorschlag des ungarischen Physikers L. Jánossy, Relativitätstheorie und Quantenmechanik zu verbessern. Oder wie Fogarasi sagt: „Auf dieser Linie machte in Ungarn L. Jánossy einen äußerst beachtenswerten Versuch zur materialistischen Deutung der Schrödingerschen Gleichung“ (a. a. O., S. 62). Die Jánossysche Verbesserung der Quantentheorie läuft auf die Annahme hinaus, daß, wenn sich eine Schrödingerwelle in zwei Teile teilt, zwischen ihnen eine Art elastische Kraft wirksam wird, welche bewirkt, daß die beiden Teilwellen sich mit Über-Lichtgeschwindigkeit wieder vereinigen („Gummibandtheorie“). Diese Theorie widerspricht zwar den Interferenzexperimenten, es läßt sich aber nicht leugnen, daß an ihrer Konzeption die Logik *Fogarasis* beteiligt gewesen ist (vgl. L. Jánossy, *Ann. der Physik*, Bd. 11, 1953). Inzwischen hat Prof. Jánossy mitgeteilt, daß die Experimente zur Prüfung seiner erwähnten Theorie negativ ausgefallen seien.

Die Sprache einer wissenschaftlichen Theorie kann man als eine Fortsetzung der allgemeinen Sprache, als einen Ast oder Zweig am allgemeinen Sprachbaum ansehen, keineswegs als ein in sich abgeschlossenes Gebilde, wie dies die logischen Positivisten und insbesondere Heisenberg¹⁰ tun; nicht ohne Grund sprechen wir ja von Zweigen der Wissenschaft. Die Besonderheit wissenschaftlicher Sprachen liegt nicht nur in ihrem Wortschatz, sondern vor allem in der *differenzierten Begriffsbildung*, die zur Widerspiegelung eines genauer erforschten Sachgebietes notwendig ist (man denke an die differenzierten Begriffsbildungen der modernen theoretischen Logik) und dem *hohen Abstraktionsgrad* wissenschaftlicher Begriffe, ohne den eine theoretische Erfassung des Sachgebietes unmöglich wäre (man denke etwa an den in 2/I von mir erläuterten Zustandsbegriff der Quantenmechanik). Der Physikstudent lernt die physikalische Sprache so, daß er sich in ihr mit anderen Physikern verständigen und konkrete physikalische Probleme, die sich in ihr formulieren lassen, lösen kann, wofür die Beherrschung der jeweiligen Mathematik entscheidend ist. Dabei wird natürlich die physikalische Sprache selbst nicht zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. In diesem Sinne kann man von einem *naiven* Erlernen der physikalischen Sprache, einer *naiven* Haltung ihr gegenüber, usw., sprechen.

Für die physikalische Grundlagenforschung, für die Konstruktion besserer Theorien, wie auch für die philosophische Kritik genügt diese „naive“ Haltung nicht. Neue Theorien entstehen heute nicht, wie zu Zeiten Newtons, als direkte Verallgemeinerung („Induktion“) experimenteller Gesetzmäßigkeiten, sondern aus der Kritik schon bestehender Theorien im Lichte neuer oder auch nur ungenügend verstandener alter Tatsachen. Als das entscheidende Kettenglied erwies sich dabei stets das Aufdecken stillschweigender physikalischer Voraussetzungen, welche schon der formalen Struktur der alten Theorie zugrunde lagen, wie dies in 2/I von mir an einigen Beispielen gezeigt wurde. Man kann es geradezu als das Grundgeheimnis der physikalischen Theorienbildung bezeichnen, die *fundamentalsten* Eigenschaften der Materie nicht durch Aussagen in der Sprache, sondern bereits durch syntaktische Formbestimmungen über die Sprache widerzuspiegeln. Auf diese Weise erklärt sich auch, daß *jeder grundsätzliche Fortschritt in der Physik mit einem Übergang zu einem wesentlich anderen mathematischen Formalismus verknüpft* ist¹¹.

¹⁰ W. Heisenberg, *Dialectica*, 7/8, S. 331 (1948).

¹¹ Das ungenügende Verständnis dieser Zusammenhänge hat bekanntlich dazu geführt, einen wesentlichen Unterschied in den Rollen zu sehen, welche die Mathematik in der klassischen Physik einerseits und der Quantenphysik andererseits spielt, und vom „symbolischen Charakter“ des quantenmechanischen Formalismus zu sprechen. Richtig wäre es, zu sagen, daß die Mathematik in der Physik zwar immer die gleiche *Funktion* hat, daß aber das konkrete *Ergebnis*, insbesondere auch bezüglich der Syntax der physikalischen Sprache, von der jeweils gebrauchten mathematischen Theorie abhängt. Im Falle der Quantenmechanik führt die „Nichtvertauschbarkeit“ der die physikalischen „Größen“ darstellenden Operatoren zu dem, was Bohr die *komplementäre Beschreibungsweise* (*Complementary mode of description*) nennt und was syntaktisch als *Unverknüpfbarkeit von Aussagen* zu kennzeichnen wäre (vgl. hierzu M. Strauss, Berl. Akad. d. Wiss., Phys.-Math. Kl., Bd. XXVII (1936), S. 382).

Aus alledem ergibt sich, daß die positivistische Auffassung in Fragen der Syntax und Semantik jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehrt. Es ist falsch, wissenschaftliche Theorien als abgeschlossene Gebilde zu betrachten. Es ist falsch, Syntax und Semantik als völlig getrennte Disziplinen zu behandeln oder, wie dies *Carnap* tut, die Syntax aus der Semantik durch einen bloßen Abstraktionsprozeß hervorgehen zu lassen. Es ist vor allem falsch, in den syntaktischen Bestimmungen reine Konventionen zu sehen, also ihre Widerspiegelungsfunktion schlechthin zu leugnen. Es ist daher kein Wunder, daß die positivistischen Wissenschaftslogiker auch in der Praxis, insbesondere bei der logischen Analyse der Quantentheorie, mehr zur Verwirrung als zur Klärung der Probleme beigetragen haben, wie in einer späteren Arbeit gezeigt werden wird.

Die wissenschaftliche Auffassung in Fragen der Syntax und Semantik muß m. E. von der Mitteilungs- und Widerspiegelungsfunktion der Sprache und der Pawlowschen Lehre vom zweiten Signalsystem ausgehen. Es wäre Aufgabe der marxistischen Wissenschaftler — Naturwissenschaftler, Logiker, Philosophen —, auf dieser Grundlage eine *allgemeine* Theorie der Syntax und Semantik zu entwickeln.

Es wäre jedoch falsch, auf das Erscheinen einer solchen allgemeinen Theorie zu warten und inzwischen die Behandlung konkreter wissenschaftslogischer Fragen den Positivisten zu überlassen. Im Gegenteil, man muß und kann gerade auch auf diesem Gebiet die Überlegenheit des dialektischen Materialismus, also hier der marxistischen Theorie der Sprache, durch die konkrete Arbeit an Einzelproblemen nachweisen. Bekanntlich kann sich auch die allgemeine Theorie nur in Wechselwirkung mit einer derartigen Praxis entwickeln. Die positivistischen Theorien der Syntax und Semantik, etwa die Carnapschen, kranken u. a. gerade daran, daß ihnen diese Verbindung mit der wissenschaftlichen Praxis fehlt.

Zur Erläuterung und Ergänzung des Gesagten gehe ich nunmehr auf die Diskussion zwischen *Brigitte Eckstein* und *Stern* ein. Ich wähle den ersten Beitrag von Brigitte Eckstein, weil er charakteristisch für die Denk- und Ausdrucksweise vieler Physiker ist.

Definition physikalischer Begriffe

Die Ausführungen *Brigitte Ecksteins*¹² zu diesem wichtigen Thema bilden offensichtlich den theoretischen Kern ihres Diskussionsbeitrages. Was ist an diesen Ausführungen richtig und was bedarf der Kritik?

Richtig ist die Forderung nach klaren eindeutigen Definitionen physikalischer Begriffe und die Betonung der Bedeutung, die sie — übrigens nicht nur für die wissenschaftliche Begriffsbildung, sondern gerade auch für die Praxis — haben. Der Kritik — der klärenden eher als der ablehnenden Kritik — bedürftig ist alles übrige.

Den Schlüssel zur richtigen Einschätzung von Brigitte Ecksteins Auffassung über die Definition physikalischer Begriffe erblicke ich in ihrem Satz „... (so) fragt der Physiker lediglich, welche von allen Denkmöglichkeiten (!) er in der Natur realisiert findet“. Ohne im eigentlichen Sinne ideali-

¹² 3/4/I, 1953. S. 623 ff.

stisch zu sein, zeugt dieser Satz davon, daß die idealistischen Traditionen in Fragen der Erkenntnistheorie, auch bei unserem wissenschaftlichen Nachwuchs, noch nicht überwunden sind. Es gibt nun eine zu obigem Satz ganz analoge Stelle in Brigitte Ecksteins Ausführungen über die Definition physikalischer Begriffe: sie hält es dort offensichtlich für selbstverständlich, daß man zuerst physikalische Sachverhaltsbegriffe aufstellen muß und erst dann darüber experimentell entscheiden kann, ob etwas in der Natur unter diesen Begriff fällt (der Existenzbeweis könne, wie sie sagt, nicht vor der Definition geliefert werden).

Diese Auffassung enthält mehrere Fehler. Erstens ist der Vergleich mit der Mathematik nicht ganz zutreffend. Zweitens wird übersehen, daß auch die Mathematik ebenso wie die allgemeine Sprache ihre Grundbegriffe, z. B. den Zahlbegriff, durch Abstraktion aus der Wirklichkeit gewinnt, worüber sich heute nicht nur die marxistischen Mathematiker einig sind. Drittens lassen sich die spezifischen Grundbegriffe der Naturwissenschaften nur durch direkten Hinweis auf existierende Dinge oder Vorgänge definieren. Viertens beruhen viele dieser physikalischen Grundbegriffe auf objektiven Gesetzmäßigkeiten bzw. der Annahme solcher Gesetzmäßigkeiten. Das klassische Beispiel hierfür ist der „topologische“ (noch nicht metrisierte) Temperaturbegriff, der auf der experimentell festzustellenden Transitivität des thermischen Gleichgewichts beruht („Nullter Hauptsatz der Thermodynamik“). Andere Beispiele wurden von mir in 2/I angeführt. Vermutlich würde Brigitte Eckstein gegen diese Feststellungen im Prinzip nichts einzuwenden haben. Bei der Frage der Definition der *Gleichzeitigkeit* vergißt sie jedoch, von ihnen Gebrauch zu machen. Sie sagt, es genüge, wenn die Definition der Gleichzeitigkeit *anderen* Definitionen nicht widerspreche. Dies genügt aber keineswegs. Die Definition muß am empirischen Material widerspruchsfrei durchführbar sein. Im gegebenen Falle bedeutet dies, daß die dreistellige Relation „*E gleichzeitig mit E' in bezug auf K*“ für *jedes* vorgegebene *K* transitiv und reflexiv in den beiden ersten Argumenten sein muß. Andernfalls wäre es unerlaubt, von *gleichzeitig* zu sprechen. Bei der Einsteinschen Definition folgt die Reflexivität bereits aus der Form der Definition, also unabhängig von empirischen Gesetzen. *Die Transitivität dagegen folgt erst aus dem Ergebnis des Michelsonversuches*. Auch hier ist also wieder ein *objektiver Tatbestand die Grundlage für einen physikalischen Begriff*. Damit erledigt sich auch der Einwand von Stern gegen die Einsteinsche Definition der Gleichzeitigkeit: es gibt nämlich gar keine andere, welche die genannten Bedingungen erfüllt. Geht man von der Kinematik (Lorentz-Transformation) aus, so hört die Einsteinsche Definition der Gleichzeitigkeit auf, eine *Definition* zu sein und wird ein *beweisbarer Satz*. All dies sind „olle Kamellen“.

Wie nimmt nun Stern zu den erwähnten Ausführungen Brigitte Ecksteins Stellung? Zum ersten Punkt (Forderung nach eindeutigen Definitionen) sagt er, daß auch und gerade in der Philosophie die „allerpräzisesten Formulierungen“ nötig sind. Anscheinend hat Stern nicht begriffen, wozum es hier geht: nicht um den Unterschied von mehr oder minder präzisen Formulierungen, sondern darum, daß man nicht wissenschaftlich *denken* kann, ohne sich der wissenschaftlichen *Sprache* zu bedienen.

Über Definitionen belehrt Stern Brigitte Eckstein, daß ein widerspruchsfrei definierter Begriff noch lange nicht „wahr oder auch nur richtig“ sei, wobei er sich zur Rechtfertigung dieser Konfusion von Begriff und Aussage auf die Widerspiegelungstheorie beruft.

Der Tendenz oder Intention nach richtig sind die meisten allgemein gehaltenen Bemerkungen Sterns, wie z. B. die über das grundsätzliche Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft, obwohl auch hier nicht gerade die „allerpräzisesten Formulierungen“ vorliegen. Aber diese Allgemeinheiten sind in der gegenwärtigen Diskussion nicht entscheidend. Es müßte am konkreten Diskussionsthema nachgewiesen werden, daß die Philosophie etwas zu seiner Aufklärung beizutragen hat. In dieser Hinsicht gibt es bei Stern nur einen richtigen Hinweis, den nämlich, daß der *Michelsonversuch*, für sich allein genommen, über die Frage der Existenz eines ausgezeichneten Bezugssystems nichts besagt. Aber man muß natürlich den Michelsonversuch in Zusammenhang mit allen vorangegangenen Experimenten zur Elektrodynamik und Optik bewegter Körper betrachten. Außerdem besteht doch das philosophische Interessante in der ganzen Angelegenheit darin, daß die Hypothese eines ausgezeichneten Bezugssystems („Äther“) zwar in Verfolg der mechanischen Erklärungsweise, aber in Widerspruch zum Relativitätsprinzip der Newtonschen Mechanik konzipiert wurde, daß also die Mechanik sich in *innere Widersprüche* zu verwickeln begann. Es ist verständlich, daß diese Seite der Angelegenheit von den bürgerlichen Historikern der Wissenschaft nicht herausgearbeitet wird. Was soll man aber von einem marxistischen Kritiker der Wissenschaft halten, der sie nicht einmal bemerkt? —

Kontinuität und Diskontinuität

Mit dem Diskussionsbeitrag Hermann Leys bin ich im Grundsätzlichen einverstanden¹³. Doch befinden sich in ihm eine Anzahl von Mißverständnissen und Mißdeutungen, deren Ursprung nicht immer klar ersichtlich ist. Außerdem gibt es, wie mir scheint, auch einige sachliche Differenzen. Die wichtigste dürfte die sein, die den Problemkreis von Kontinuität und Diskontinuität betrifft. Ich beginne daher mit der Erörterung dieser Frage.

Ley ist der Ansicht, daß das Problem von Kontinuität und Diskontinuität *das* Grundproblem der gesamten Physik sei. Er macht mir zum Vorwurf, daß ich nicht von dieser Seite her an „das Problem“ herangegangen bin, und schreibt in diesem Zusammenhang: „Wie ausgeführt wurde, bedingt die Verbindung von Raum und Zeit mit der bewegten Materie ihre dialektische Struktur. Sie *besteht in der Einheit von Kontinuität und Diskontinuität*.“ (Kursiv von M. S.)

Gegenüber bin ich der Ansicht, daß das Problem von Kontinuität und Diskontinuität zwar eine hervorragende Rolle in der Geschichte der Physik gespielt hat und auch weiterhin spielt, daß es aber daneben andere, ebenso wichtige und mitunter wichtigere Grundprobleme gegeben hat, gibt und geben wird. Für die spezifischen Fragen der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie spielt das Problem von Kontinuität und Diskontinuität

¹³ 1/II, 1954, S. 207 ff.

der Materie oder der Raum-Zeit keine Rolle. Kann man leugnen, daß jene Fragen dennoch von grundlegender Bedeutung für die Physik sind? In der *Quantenmechanik* spielt, wie ich in 2/I zu zeigen versucht habe und wie a. O. genauer ausgeführt werden wird, die *Dialektik von Teil und Ganzem* eine entscheidende Rolle. Die dialektische *Einheit von Feld und Teilchen*, wie sie in der *Quantentheorie der Wellenfelder* erscheint, ist von durchaus anderer Art, als die von Ley ins Auge gefaßte Einheit von Kontinuität und Diskontinuität, die er an der *Xenonschen Paradoxie* erläutert. Für die künftige Entwicklung der Physik könnten Fragen der Kosmologie und der Entwicklung der Welt im großen eine grundlegende Rolle spielen (Frage der Zeitabhängigkeit der fundamentalen Naturkonstanten). Kurz: die Vorstellung, daß es ein einziges, ein für alle mal feststehendes Grundproblem der Physik gäbe, erscheint mir als ein unbegründeter Dogmatismus und als unvereinbar mit der tatsächlichen Geschichte der Wissenschaft.

Wie kommt nun Ley zu seiner Auffassung? Spielt das Problem von Kontinuität und Diskontinuität etwa eine besondere Rolle in den allgemeinen Grundzügen des dialektischen Materialismus? Im Gegenteil, weder in diesen Grundzügen noch in Stalins Erläuterungen ist von diesem Problem auch nur andeutungsweise die Rede. Ley gelangt zu seiner Auffassung, indem er eine ganz besondere Linie verfolgt: die Linie *Xenon—Hegel—Ley*, wobei er versucht, auch Lenin in diese Linie einzubeziehen. Worum handelt es sich bei dieser Linie?

Bekanntlich besaß die griechische Wissenschaft keine mathematische Theorie des Kontinuums und somit auch nicht den Begriff der stetigen Funktion. Daher war für sie der Begriff der Bewegung, der stetigen Ortsänderung, eine Paradoxie, wie Xenon ganz richtig feststellte. *Zur Lösung dieser Paradoxie genügt der Begriff der stetigen Funktion.* Dabei ist es irrelevant, in welcher Weise man die mathematische Theorie des Kontinuums im einzelnen begründet: dies ist eine Frage nicht mehr der mathematischen Physik, sondern der mathematischen Grundlagenforschung: die Art ihrer Beantwortung kann an dem genannten Resultat nichts ändern. (Sollte Ley anderer Ansicht sein, so könnte er diese Frage mit berufenen Vertretern der Mathematik und der mathematischen Grundlagenforschung diskutieren.) Im Rahmen der üblichen mathematischen Begriffsbildung, wie sie von der Physik benutzt wird, sind also „kontinuierlich“ und „diskontinuierlich“ wohldefinierte *kontradiktorische* Begriffe. Dies hindert natürlich nicht, daß der Materie sowohl kontinuierlich-veränderliche wie auch diskontinuierlich-veränderliche Eigenschaften zukommen. Z. B. ist die elektrische Ladung eine diskontinuierlich-veränderliche Eigenschaft, während die kinetische Energie eines freien Teilchens (auch nach der Quantenmechanik) eine kontinuierlich-veränderliche Eigenschaft ist. Niemand wird in diesem Falle von einer dialektischen Einheit von Kontinuität und Diskontinuität sprechen. Ich würde vorschlagen, diesen Ausdruck nur dann zu gebrauchen, wenn eine innere gesetzmäßige Beziehung zwischen Kontinuität und Diskontinuität vorliegt. Die gegenwärtige Physik kennt ein (und, wie es mir scheint, *nur ein*) Beispiel hierfür: die *Quantentheorie der Wellenfelder*. Hier besteht in der Tat eine gesetzmäßige innere Beziehung zwischen dem kontinuierlichen Feld und den zu diesem Feld „gehörigen“

Teilchen¹⁴. Die klassischen Feldtheorien dagegen sind bezüglich Feld und Teilchen dualistisch und unsymmetrisch: es gibt nach ihnen zwar keine feldfreien „Quellen“, wohl aber quellenfreie Felder. Daher scheint es mir abwegig, hier von einer dialektischen Einheit zu sprechen, anstatt, im Gegenteil, den auch vom Standpunkt der Dialektik unbefriedigenden Charakter dieser Theorien hervorzuheben¹⁵.

Bekanntlich hat nun Hegel die Xenonsche Paradoxie wieder aufgegriffen und ohne Berücksichtigung der inzwischen erfolgten Fortschritte in der Mathematik in seiner Weise behandelt. Auf diese Behandlung trifft zu, was Marx von den Philosophen im allgemeinen gesagt hat: sie haben die Welt nur verschieden *interpretiert*. Das einzige, was man Hegel hier zugute halten kann, ist die Tatsache, daß damals die Begründung der mathematischen Theorie des Kontinuums noch zu keinem befriedigenden Abschluß gelangt war. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Hegel in dieser Frage auf die falsche Karte gesetzt, daß er die wissenschaftliche Entwicklung falsch antizipiert hat. Bedenkt man, daß Hegel seine Philosophie für der Weisheit letzten Schluß hielt, so ist dies nicht weiter verwunderlich.

Wie führt nun Ley die Linie Xenon—Hegel weiter? Er schreibt: „Die Verbindung von Raum und Zeit mit der Bewegung überträgt auf beide die *dialektischen Eigenschaften der Bewegung* und damit der Materie. Daraus ergibt sich von vornherein mit Notwendigkeit, daß bestimmte *in der Bewegung auftretende Widersprüche* in der modernen Naturwissenschaft zutage treten müssen, wenn sie sich mit dem Verhältnis von Raum und Zeit zur Materie befaßt“ (Hervorhebung von M. S.). Wie man sieht, steht Ley in der Frage der Bewegung auf dem Boden der Xenonschen Paradoxie, auf dem Boden der griechischen Mathematik. Daß dabei im Anschluß an Hegel der kontradiktorische Gegensatz *verbal* durch den dialektischen Widerspruch ersetzt wird, ändert an der Sache absolut nichts; dies bedeutet nur, daß hier mit dem Begriff des dialektischen Widerspruchs Mißbrauch getrieben wird. Über diesen Tatbestand kann auch der Umstand nicht hinwegtäuschen, daß Ley die Beziehung Materie-Bewegung-Raum-Zeit richtig auffaßt. Der Fehler von Ley liegt nicht in der Argumentation, im Deduktionsschema, sondern in der Voraussetzung. Er liegt in der irrtümlichen Annahme, daß der Bewegungsbegriff als solcher einen dialektischen Widerspruch zum Ausdruck bringe, nämlich jenen Widerspruch, in den Hegel die Xenonsche Paradoxie uminterpretiert hat. Hat man diesen Fehler einmal gemacht, so ist es naheliegend, wenn auch nicht zwingend, „die in der Bewegung auftretenden Widersprüche“ mit der dialektischen Struktur der Materie, mit dem Problem von Kontinuität und Diskontinuität, in Verbindung zu bringen.

¹⁴ Im ontologischen Sinne sind hier Feld und Teilchen identisch. Dies wird aber nur dadurch möglich, daß den Teilchen die Eigenschaft der *Genidentität*, die sie tatsächlich nicht besitzen und die mit dem Feldbegriff unvereinbar ist, auch in aller Form aberkannt wird. Die ausführliche Begründung dieser Behauptung wird in einer späteren Arbeit gegeben werden.

¹⁵ Vgl. hierzu M. Strauss, *Forschungen und Fortschritte*, Bd. 26, Nr. 19/20 (1950), sowie L. Infeld, *Fortschritte der Physik*, 2/I, 1953.

In Wirklichkeit verhindert nun der genannte Fehler Ley daran, das hier tatsächlich bestehende Problem zu sehen und zu verstehen. Dies geht aus den Bemerkungen hervor, die Ley hinsichtlich gewisser Andeutungen in meinem ersten Diskussionsbeitrag (2/I) gemacht hat.

In diesem wurde darauf hingewiesen, daß die gegenwärtige Physik einschließlich der Quantentheorie Raum und Zeit durch ein mathematisches *Kontinuum* darstellt, daß sie sich in dieser Hinsicht von der klassischen Physik nicht unterscheidet. Es wurde die Vermutung ausgesprochen, daß hierin einer der Gründe für gewisse wohlbekannte Schwierigkeiten, vor allem in der Quantentheorie der Wellenfelder, liegen könne. Dieser Gedanke beansprucht keine besondere Originalität: er liegt gewissermaßen in der Luft. Es gibt seit langem Bemühungen, das mathematische Raum-Zeit-Kontinuum durch ein Gebilde mit diskreter Struktur zu ersetzen, also die These durch die Antithese. Wie zu erwarten, haben diese Versuche zu nichts geführt. Andererseits betrachten einige hervorragende Physiker „Raum“ und „Zeit“ als wesentlich makrophysikalische Begriffe und neigen demgemäß zu der Auffassung, eine künftige Physik der Elementarteilchen werde diese Begriffe überhaupt nicht oder nur „korrespondenzmäßig“ kennen. Vom positivistischen Standpunkt aus mag diese Auffassung ganz konsequent sein. Ich habe jedoch den Eindruck, daß hier das Kind mit dem Bade ausgeschüttet werden soll. Aussichtsreicher erscheint mir eine Verallgemeinerung der gegenwärtigen Geometrie von solcher Art, daß die neue Geometrie neben kontinuierlichen auch diskontinuierliche Elemente enthält, und zwar in einem inneren gesetzmäßigen Zusammenhang. Versuche, eine solche Geometrie aufzubauen, gibt es bisher nur wenige. Immerhin gehören zu ihnen Arbeiten des bedeutenden Geometers *Karl Menger*¹⁰. Hätte nun Ley mit der Auffassung recht, daß „die“ dialektische Struktur der Materie (womit er die Einheit von Kontinuität und Diskontinuität meint) sich bereits im üblichen Bewegungsbegriff widerspiegelt, so wäre das obige Programm völlig unsinnig. Insbesondere würde dann Menger einer Chimäre, der Lösung eines bereits gelösten Problems nachjagen. *Die falsche Dialektik von Hegel-Ley führt also in der Praxis dazu, eine wirklich dialektische Aufgabenstellung zu übersehen.* Man kann sagen, daß Ley in dieser Frage eine auch sonst gelegentlich in Erscheinung tretende Form des Vulgärmarxismus vertritt. Das Wesen des üblichen Vulgärmarxismus besteht bekanntlich in der Leugnung der Dialektik, in der Ablehnung der dialektischen Methode. Das Wesen des „neuen“ Vulgärmarxismus besteht in der Dogmatisierung der Dialektik, der un-

¹⁰ Vgl. Karl Menger, *Theory of Relativity and Geometry*. In: Albert Einstein, *Philosopher-Scientist*, The Library of Living Philosophers, Vol. VII, 1949. Die Idee, daß die Physik zur Aufgabe der euklidischen Geometrie im „Unendlichkleinen“ genötigt werden könnte, findet sich bereits bei *Riemann*: „Nun scheinen aber die empirischen Begriffe, in welchen die räumlichen Maßbestimmungen gegründet sind, der Begriff des festen Körpers und des Lichtstrahls, im Unendlichkleinen ihre Gültigkeit zu verlieren; es ist also wohl denkbar, daß die Maßverhältnisse des Raumes im Unendlichkleinen den Voraussetzungen der Geometrie nicht gemäß sind, und dies würde man in der Tat annehmen müssen, sobald sich dadurch die Erscheinungen auf einfachere Weise erklären ließen“ („Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen“).

wissenschaftlichen Anwendung dialektischer Formeln, in der Ersetzung der Mathematik und Logik durch sogenannte Dialektik und damit im Endeffekt, in der Praxis, in der Trivialisierung und schließlich Aufhebung der Dialektik. Es scheint mir unbestreitbar, daß es sich bei dieser „neuen“ Form des Vulgärmarxismus in Wirklichkeit um den alten Hegel handelt.

Dies wäre alles, was ich zu diesem Punkte zu sagen hätte, wenn nicht Ley versucht hätte, eine Notiz aus Lenins Nachlaß zur Stützung seiner Auffassung heranzuziehen. Ich halte es für keine gute Sitte, wissenschaftliche Fragen durch Berufung auf Autoritäten entscheiden zu wollen. Aber darum handelt es sich hier nicht. Die von Ley zitierte Notiz ist eine Anmerkung zu Hegels Behandlung der Xenonschen Paradoxie. Es ist keineswegs klar, ob diese Notiz eine Umschreibung, eine „Übersetzung“ der Hegelschen Stelle aus der Hegelschen in die klarere Sprache Lenins ist, ob man also davor setzen könnte: „das ist der Kern dessen, was Hegel meint“, oder ob die Notiz Lenins eigene Auffassung in dieser Frage wiedergibt. Ley umgeht diese Frage. Er akzeptiert ohne Begründung die zweite Version. Sollte Ley an dieser Version festhalten, so müßte er uns erklären, wieso Stalin bei der Formulierung und Erläuterung der vier Grundzüge des dialektischen Materialismus und in seinen sonstigen Werken nirgends von dieser Anmerkung Lenins Notiz nimmt. Ich hoffe, daß Ley zu dieser Frage Stellung nehmen wird.

Bezugskörper

Die zweite sachliche Differenz betrifft folgende Frage: Handelt es sich bei Ausdrücken wie „gleichzeitig in bezug auf K“ und „später in bezug auf K“ um die korrekte Wiedergabe wissenschaftlicher Begriffe oder um „Reste eines idealistischen Standpunktes“, wie dies Ley behauptet.

Über diese Frage kann man eigentlich nicht diskutieren, da die Antwort allgemein bekannt ist: Die Relativitätstheorie kennt nur die genannten dreistelligen Ordnungsrelationen, nicht aber die zweistelligen (ohne K). Die Zweistelligkeit der entsprechenden Ordnungsrelationen der Alltagssprache und der Galilei-Newtonschen Kinematik beruht auf der Annahme der Existenz beliebig schneller Wirkungsausbreitung („Signale“). Die Wissenschaft hat hier — wie auch sonst des öfteren — zu einer Abänderung der Syntax der Alltagssprache gezwungen: an Stelle zweistelliger müssen dreistellige Relationsworte benutzt werden, um die wirkliche Struktur der zeitlichen Ordnung widerzuspiegeln; zur Vermeidung neuer technischer Worte benutzt man allgemein die obengenannten Wortverbindungen „gleichzeitig in bezug auf“ und „später als in bezug auf“. *Der Positivismus in dieser Frage beginnt dort, wo man die Syntax als reine Konvention behandelt, also ihre Widerspiegelungsfunktion leugnet; von diesem Standpunkt aus ist in der Tat nicht einzusehen, wie die Wissenschaft zu einer Abänderung der Syntax führen kann.* Wenn andererseits viele Wissenschaftler statt des Bezugskörpers K den „Beobachter“ setzen, so ist dies zwar noch kein Positivismus, aber eine unnötige Konzession an den Positivismus: von dieser Konzession aus wird dann ein regelrechter Feldzug zur Zersetzung der Wissenschaft und zur Verwirrung der wissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit betrieben, wie wir ihn heute in allen kapitalistischen

Länder sehen. Ley ist so besorgt um die Vermeidung dieses zweiten Fehlers, daß er den — im Prinzip viel schlimmeren — ersten Fehler gar nicht sieht und mir gewissermaßen vorwirft, daß ich ihn nicht begangen habe. Dieses ist der erste Bock, den Ley auf der Jagd nach „Resten des Idealismus“ geschossen hat.

Zeitordnung

Ich komme nun zu den Mißverständnissen. Ley schreibt: „Deshalb vermischt er (Strauss) Newtons idealistische absolute Zeit mit der Frage nach der Existenz einer universellen Zeitordnung.“ Worauf sich diese Bemerkung bezieht, wird von Ley leider nicht gesagt. Ich bin daher nicht in der Lage, dieses offensichtliche Mißverständnis aufzuklären. Als aufmerksamer Leser hat Ley ohne Zweifel bemerken müssen, daß ich die der Newtonschen Raum-Zeitlehre zugrundeliegenden Voraussetzungen in systematischer Weise darzustellen versucht habe, nämlich so, daß jede nachfolgende Voraussetzung die vorangegangene einschließt und über sie hinausgeht. Daher kommen die topologischen (strukturellen) vor den metrischen. Die relativistische Zeitlehre unterscheidet sich von der vor-relativistischen ja bereits in topologischer Hinsicht. Z. B. ist, wie erwähnt, die relativistische Gleichzeitigkeitsbeziehung eine dreistellige, die vorrelativistische eine zweistellige Relation.

Läßt man gedanklich die Grenzgeschwindigkeit c gegen unendlich gehen, so wird die Gleichzeitigkeitsbeziehung vom dritten Argument (dem Bezugskörper K) unabhängig, und man erhält die zweistellige Relation der vorrelativistischen Kinematik. Wie bei den meisten mathematischen Grenzprozessen schlägt auch hier die Quantität in die Qualität um. Genauer gesagt: es ändert sich die Topologie der Zeit und damit die Syntax der Zeitbegriffe.

Vom mathematisch-begrifflichen Standpunkt ist also die vorrelativistische Zeitlehre ein entarteter Spezialfall der relativistischen. Er entsteht durch die *Hinzufügung* des Postulates, daß die Grenzgeschwindigkeit beliebig groß ist (oder besser: daß es keine endliche Grenzgeschwindigkeit der Wirkungsausbreitung gibt). Was Ley dazu veranlaßt hat, die Auseinandersetzung eines logischen Sachverhalts als „Vermischung“ zu bezeichnen, kann ich mir nicht erklären, außer als Resultat einer grundsätzlichen Ablehnung der Logik oder übergroßen Jagdeifers.

Zeitordnung und Zeitkontinuum

„Strauss sieht die Kontinuität der Zeit nur gewährleistet, wenn die Gesamtheit der in der Welt auftretenden Ereignisse in eindeutiger und widerspruchsfreier Weise festgelegt ist.“ Ley überschätzt mich, wenn er glaubt, mein Gehirn besäße die Fähigkeit, Unsinn in solcher Vollendung zu produzieren. Ich bezweifle auch, daß es jemals dazu imstande sein wird. Hätte Ley richtig zitiert, so würde der wenn-Satz lauten: „wenn die Bewegungsgesetze der Materie von solcher Art sind, daß sie die Beziehung früher als in bezug auf K sowie die Beziehung gleichzeitig in bezug auf K für die Gesamtheit der in der Welt auftretenden Ereignisse in eindeutiger und widerspruchsfreier Weise festlegen“ (2/I, S. 391). Mit diesem Satz sollte erstens

daran erinnert werden, was man unter *zeitlicher Ordnung in bezug auf K* versteht, und zweitens darauf hingewiesen werden, daß die Existenz einer solchen zeitlichen Ordnung nicht a priori vorausgesetzt werden darf, sondern sich letzten Endes aus den objektiven Bewegungsgesetzen der Materie ergeben muß. Für einen Vertreter des dialektischen Materialismus sollte diese Auffassung selbstverständlich sein. Es scheint jedoch, daß Ley sich mit dieser Auffassung nicht befreunden kann. Das ist bedauerlich, denn auch diesmal entgeht ihm so ein wirkliches Problem. Tatsächlich erlaubt nämlich die Quantenmechanik nicht, den sog. Elementarprozessen, etwa der Emission eines Lichtquants, einen scharf bestimmten Zeitpunkt oder auch nur eine scharf bestimmte Zeitstrecke zuzuordnen; ontologisch ausgedrückt: derartige Elementarprozesse haben — nach der Quantenmechanik — keinen scharf bestimmten Anfang und kein scharf bestimmtes Ende. Daher gibt es für sie im zeitlich Kleinen auch keine zeitliche Ordnung. Vielleicht sagt uns Ley, wie er diesen Sachverhalt mit der Idee einer *kontinuierlichen* Zeit vereinbart. Die orthodoxe Auffassung der Quantenmechanik hilft sich hier in eleganter Weise mit der Komplementarität zwischen Zeit und Energie. Wenn Ley unbedingt am Zeitkontinuum festhalten will, so müßte er m. E. dieser Auffassung zustimmen. Auch in dieser Frage erhoffe ich von Ley eine klare Stellungnahme.

Selbstverständlich hat das oben zitierte Problem mit den spezifischen Problemen der relativistischen Zeitlehre, bei denen die Quantentheorie unberücksichtigt bleibt, nichts zu tun: die von Ley anscheinend gemachte Voraussetzung, daß ich in diesem Punkte anderer Ansicht sei, trifft nicht zu.

Zeitrichtung

In der Frage der objektiven Auszeichnung einer Zeitrichtung besteht zwischen der Newtonschen und der Einsteinschen Mechanik kein Unterschied: in beiden Fällen sind die Gleichungen gegen eine Umkehr der Zeitrichtung ($t \rightarrow -t$) invariant. Ich bin daher auf dieses Problem in 2/I nicht eingegangen. (Es gab ja genügend andere Fragen zu klären.) Beiläufig wird das Problem der Zeitrichtung an einer einzigen Stelle in 2/I (S. 392) erwähnt. Dies genügt Ley, um weitreichende, aber völlig unzutreffende Schlußfolgerungen über meine Auffassung zu dieser Frage zu ziehen. Die Phantasie, mit der Ley hier das von mir Gesagte ergänzt, verdient Bewunderung, jedoch bin ich leider nicht imstande, diesen phantastischen Sprüngen zu folgen. Insbesondere ist mir schon Leys erste „Schlußfolgerung“ („Strauss behauptet, daß das Vorhandensein verschiedener astronomischer Uhren die universelle Zeitrichtung berührt“) weder inhaltlich, noch bezüglich des logischen Zusammenhanges mit dem von mir in 2/I Gesagten verständlich.

Umkehr der Zeitfolge

In dieser Frage bestehen offensichtlich weitverbreitete Mißverständnisse der Relativitätstheorie. So glaubt z. B. auch Bassenge, dessen Beitrag sich sonst durch ein sehr gutes Verständnis der Theorie auszeichnet, daß die Umkehrung der Zeitfolge etwas mit der umgekehrten Reihenfolge des Eintreffens von verschiedenen Signalen auf einem entfernten Bezugskörper

zu tun habe. Dies ist jedoch nur in dem — von Bassenge offensichtlich nicht gemeinten — Sinne richtig, daß man zur *experimentellen Prüfung* der von der Theorie in gewissen Fällen behaupteten Umkehr Lichtsignale zu verwenden hätte. Es erscheint mir daher zweckmäßig, mit der Darlegung des Sachverhaltes zu beginnen.

Wir betrachten also zwei Ereignisse E_1 und E_2 . Ihre raum-zeitlichen Koordinaten seien:

$$\text{in } K : (x_1, \dots, t_1) \quad \text{bzw.} \quad (x_2, \dots, t_2)$$

$$\text{in } K' : (x'_1, \dots, t'_1) \quad \text{bzw.} \quad (x'_2, \dots, t'_2).$$

Der Zusammenhang der gestrichenen und der ungestrichenen Koordinaten wird durch die Lorentz-Transformation gegeben.

Unter Annahme der üblichen Konvention bezüglich der Achsenrichtungen hat die Lorentz-Transformation die in 2/I angeführte Form. Zweimalige Anwendung und Subtraktion ergibt

$$t'_2 - t'_1 = k(t_2 - t_1) - k(x_2 - x_1)vc^{-2},$$

oder, in abgekürzter Schreibweise,

$$\Delta t' = k \Delta t - k(v/c^2) \Delta x.$$

Die Zeitfolge in bezug auf K und die Zeitfolge in bezug auf K' ist für die beiden betrachteten Ereignisse die gleiche genau dann, wenn die beiden Zeitdifferenzen Δt und $\Delta t'$ das gleiche Vorzeichen haben, d. h. wenn beide positiv oder beide negativ sind. Dies ist stets der Fall, wenn die beiden Ereignisse gleichortig in bezug auf K sind, da dann $\Delta x = 0$; (k ist positiv). Ebenso ist es stets der Fall, wenn die beiden Ereignisse gleichortig in bezug auf K' sind, d. h., wenn $\Delta x' = 0$. (Neben der angeführten Formel gilt die zu ihr symmetrische

$$\Delta t = k \Delta t' + k(v/c^2) \Delta x',$$

wo der Wechsel von $-$ in $+$ daher rührt, daß $v' = -v$.) Sind jedoch die beiden Ereignisse in keinem der beiden Bezugssysteme gleichortig, so können die beiden Zeitdifferenzen u. U. verschiedenes Vorzeichen haben. Nach der vorletzten Gleichung tritt dieser Fall genau dann ein, wenn

$$\Delta x^2 > (c/v)^2 c^2 \Delta t^2. \quad (a)$$

Dies ist also die notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daß die zeitliche Reihenfolge der beiden Ereignisse E_1 und E_2 in bezug auf K' die entgegengesetzte zu der in bezug auf K ist. Andererseits kann eine Wirkungskette zwischen diesen beiden Ereignissen dann und nur dann bestehen, wenn

$$\Delta x^2 \leq c^2 \Delta t^2. \quad (b)$$

Da $v \leq c$, schließen sich die beiden Bedingungen (a) und (b) gegenseitig aus. Umkehr der Zeitfolge ist also nur möglich, wenn die beiden Ereignisse durch keine Wirkungskette verbindbar sind.

Ich habe nun in 2/I Ereignisse, welche in bezug auf verschiedene Bezugssysteme entgegengesetzte Reihenfolge haben können, *zeitfolge-unbestimmt* genannt. Damit wird m. E. korrekt ausgedrückt, daß derartigen Ereignissen an sich keine zeitliche Reihenfolge zukommt. Im Grunde handelt es sich

auch hier wieder darum, daß das allgemeine zeitliche Relationsprädikat der Relativitätstheorie *dreistellig* und nicht *zweistellig* ist („später als in bezug auf K“ und nicht „später als“). Es wäre daher vom logischen Standpunkt, und zur Vermeidung von Mißverständnissen, besser gewesen, nicht den (begrifflich) allgemeinen Fall, sondern den speziellen durch ein besonderes Wort auszuzeichnen, etwa folgendermaßen: zwei Ereignisse heißen *zeitfolge-bestimmt* genau dann, wenn ihre zeitliche Reihenfolge in bezug auf ein gewisses K mit ihrer zeitlichen Reihenfolge in bezug auf jedes K übereinstimmt (also von K unabhängig ist). Nach dem oben Gesagten ist diese Definition mit der folgenden äquivalent: Zwei Ereignisse E_1 und E_2 heißen *zeitfolge-bestimmt* genau dann, wenn es ein Bezugssystem gibt, in bezug auf welches die Koordination von E_1 und E_2 die Ungleichung (b) erfüllt. — Man könnte dann hinzufügen: alle übrigen Ereignispaare heißen *zeitfolge-unbestimmt*.

Was hat nun Ley zu dieser Frage zu sagen? Er schreibt: „Strauss übernimmt unkritisch die positivistische Auslegung der Zeitfolge-Unbestimmtheit. Der Positivist Reichenbach...“. Da es sich bei „zeitfolge-unbestimmt“ um einen korrekt definierten Begriff der Relativitätstheorie handelt, kann von „Auslegung“ — positivistisch oder nicht-positivistisch — überhaupt keine Rede sein, höchstens von richtigem oder falschem Gebrauch. In 2/I wird der genannte Begriff nur einmal gebraucht, und zwar — was auch Ley nicht bestritten hat — in korrekter Weise.

Ley schreibt ferner: „Strauss kann einwenden, daß er eine (von Reichenbach, M. S.) abweichende Definition der Zeitfolgeunbestimmtheit gegeben hat.“ Dies kann Strauss nicht „einwenden“, denn die *Reichenbachsche* Definition unterscheidet sich von der oben gegebenen nur im Wortlaut. (Aus diesem Grunde wurde auch bewußt auf die Einführung eines anderen terminus technicus verzichtet.) Dieser Wortlaut ist bei Reichenbach, wie auch sonst sehr oft, positivistisch gefärbt. Anstatt sich die Mühe zu machen, die Frage unabhängig von Reichenbachs Darstellung auf Grund der Lorentz-Transformation zu durchdenken, klammert sich Ley an diese Darstellung und verwechselt die positivistische Form mit dem materialistischen Inhalt. Auf seiner Jagd nach „Resten des Idealismus“ hat Ley einen weiteren Bock geschossen.

Im übrigen ist die Existenz zeitfolgeunbestimmter Ereignisse (oder auch Raum-Zeitgebiete) ohne besonderes Interesse für die Physik, eben weil zwischen ihnen keine Kausalverknüpfung möglich ist. Für den Bewegungsablauf eines materiellen Vorganges ist sie deshalb überhaupt ohne jede Bedeutung. Wenn gewisse Philosophen glauben, aus ihr entwicklungsfeindliche Schlüsse ziehen zu können, so betrügen sie entweder sich selbst oder ihre Leser und Hörer. Im Kampf gegen diesen Unfug können sich Physiker und Philosophen die Hände reichen. Man muß jedoch von wissenschaftlich korrekten Voraussetzungen ausgehen, um diesen Kampf erfolgreich führen zu können.

BERICHT

Der Züricher Internationale Kongress für Philosophie der Wissenschaften

Vom 23. bis 29. August 1954 tagte in Zürich der Internationale Kongreß für Philosophie der Wissenschaften, der, im Auftrage des Internationalen Wissenschaftsphilosophischen Verbandes, von dem in Zürich residierenden „Forum International“ veranstaltet wurde. Auf dem Kongreß waren etwa 400 Teilnehmer aus 33 Ländern anwesend, und es wurden auf ihm mehr als 150 Vorträge gehalten.

Die Leiter des Forum-Kreises setzten dem Kongreß das Ziel, durch freie Darlegung und Diskussion der verschiedenen Standpunkte das internationale Zusammenwirken auf dem Gebiete wissenschaftsphilosophischer Fragen zu fördern. Diese Zielsetzung ermöglichte es der Sowjetwissenschaft, der Einladung, die an sie ergangen war, zu folgen und eine ansehnliche, aus 14 Mitgliedern bestehende Delegation nach Zürich zu entsenden. Leiter der Delegation war Prof. Fedossejew, Mitglied der Akademie der Wissenschaften der Sowjetunion, zu ihren Mitgliedern zählten namhafte Philosophen, wie die Professoren Stepanjan, Jowtschuk, Konstantinow, Kedrow, Omeljanowskij, Dinnik, Molodzew und andere. Der Einladung Genüge leistend, betraute die Ungarische Akademie der Wissenschaften den Verfasser dieser Zeilen mit ihrer Vertretung auf dem Kongreß. Teilnehmer aus der Deutschen Demokratischen Republik waren zum Bedauern vieler Anwesender leider nicht erschienen.

Die Teilnahme der Sowjetdelegation bestimmte in entscheidender Weise den ganzen Charakter und Verlauf des Kongresses, und es ist deshalb angebracht, daß wir uns in unserem Bericht an erster Stelle mit diesem bedeutungsvollen Ereignis des internationalen geistigen Lebens befassen. Der Internationale Wissenschaftsphilosophische Verband, in dessen Leitung die Anhänger der heute modischen Richtungen des „physikalischen“ Idealismus vertreten sind, beabsichtigte, den Kongreß praktisch auf die einseitige Vertretung des „physikalischen“ Idealismus, der „Semantik“, der Logistik usw. zu beschränken. Das Auftreten der Sowjetdelegation verhinderte jedoch, daß die Vertreter dieser Richtungen den Kongreß zu einseitiger Verbreitung der eigenen Anschauungen benutzen konnten, und ermöglichte es, daß er bis zu einem gewissen Grade seiner Bestimmung, der freien Erörterung der verschiedenen Standpunkte, tatsächlich entsprach.

Unter den Vorträgen der Sowjetphilosophen heben wir Prof. Fedossejews in der Plenarsitzung gehaltenen Bericht „Gesellschaftswissenschaft und gesellschaftliches Leben“ hervor. Fedossejew befaßte sich in seinem Vortrag mit den Grundgesetzen des gesellschaftlichen Lebens, mit der marxistischen Deutung des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit. Er war bestrebt, seinen Vortrag gemeinverständlich zu halten, setzte bei den Zuhörern keine Kenntnisse des Marxismus-Leninismus voraus, stützte

seine Grundthesen nicht mit Zitaten, sondern mit in freier literarischer Form dargelegten sachlichen Argumenten. Das Plenum schenkte dem Vortrag große Aufmerksamkeit, seine Besprechung erfolgte im Rahmen einer engeren Sondersitzung. Prof. Kedrow sprach, gleichfalls in einer Plenarsitzung, über das Problem der Klassifikation der Wissenschaften, und die Sachlichkeit und Gründlichkeit seines Vortrags wurde selbst von denjenigen anerkannt, die mit seiner von marxistischen Gesichtspunkten ausgehenden Systematisierung der Wissenschaften nicht übereinstimmen.

Die Mitglieder der sowjetischen Delegation widmeten sowohl als Vortragende wie als Teilnehmer an Diskussionen den Fragen der Geschichte der Philosophie und der Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften besondere Aufmerksamkeit.

Die in den Gegenstandskreis der Geschichte der Philosophie gehörenden Vorträge hielten die Professoren Jowtschuk, Stepanjan und Dinnik. In diesen Vorträgen kamen bestimmte neue, richtunggebende Gesichtspunkte zum Ausdruck, welche die prinzipiellen Fragen der philosophiegeschichtlichen Forschung berühren. Die Vorträge würdigten die fortschrittlichen Traditionen nicht nur der russischen, sondern auch der westlichen Philosophie in ihrer vollen Bedeutung. So verlegte Dinnik, Professor der Geschichte der Philosophie an der Universität Moskau, in seinem Vortrag über Feuerbach, wobei er die Mängel von Feuerbachs Materialismus nicht verschwie, den entscheidenden Akzent ausgesprochenermaßen auf dessen positive Seiten. Es gelang ihm, die falsche, unter Nichtmarxisten jedoch bedauerlicherweise sehr verbreitete Auffassung, daß für die Sowjetwissenschaft die Philosophie mit Marx beginne und als fortschrittliche Tradition von ihr bloß die Ideen russischer vormarxistischer Denker betrachtet würden, zu zerstreuen. Der Vortrag erregte so großes Interesse, daß seine Diskussion zwei Abende in Anspruch nahm. Im Verlauf der Diskussion legte der Schreiber dieser Zeilen dar, daß nicht die Anhänger des dialektischen Materialismus, sondern die der heute modischen Strömungen der bürgerlichen Philosophie und Weltanschauung es sind, welche die fortschrittlichen Traditionen ignorieren, und wies darauf hin, daß der größte Schriftsteller der Schweiz, Gottfried Keller, Feuerbachs Schüler war und wir die philosophischen Wurzeln seiner humanistischen Weltanschauung in Feuerbachs Wirkung zu suchen haben. Die Sowjetphilosophen betonten, daß sich die weitestgehende Berücksichtigung der progressiven Traditionen nicht nur auf die Bewertung Feuerbachs, sondern auch auf die der ganzen deutschen klassischen Philosophie erstreckte.

Die Mitglieder der sowjetischen Delegation hielten beinahe in sämtlichen Sektionen Vorträge. Indem sie den Standpunkt des dialektischen und historischen Materialismus auf hohem Niveau darlegte, erreichte die Delegation, daß sich von Seiten vieler Kongreßteilnehmer ein ernstes Interesse für die marxistische Philosophie kundgab. Dies bedeutet freilich nicht, daß die stattgefundenen Vorträge und Diskussionen die Vertreter der bürgerlichen Philosophie von der Richtigkeit des Standpunktes der marxistischen Philosophie überzeugt hätten. Ein ernstes Ergebnis und eine wichtige Lehre können wir jedoch ohne allen übertriebenen Optimismus bereits feststellen. Das Ergebnis: die aktive Teilnahme der Vertreter des dialektischen Mate-

rialismus hat auf dem Kongreß dem Verleumdungsfeldzug gegen den Marxismus einen entscheidenden Schlag versetzt. Vielen Vertretern der westlichen Philosophie ist klar geworden, daß die marxistische Philosophie nicht „die fünfte Kolonne der sowjetischen Außenpolitik“, nicht „nur Propaganda“ ist, wie dies von den philosophischen Agenten des amerikanischen Imperialismus, den Trotzlisten und rechten Sozialdemokraten beharrlich verbreitet wird, sondern eine grundlegende wissenschaftliche und philosophische Richtung unserer Zeit. Viele begriffen, daß es die Pflicht jedes gewissenhaften Philosophen sei, die marxistische Philosophie kennenzulernen und auf Grund eingehender Kenntnis dazu Stellung zu nehmen. Es ist bezeichnend, daß die in der Vorhalle des Kongresses von fortschrittlichen Schweizer Buchhändlern zum Verkauf angebotene deutschsprachige marxistische philosophische Literatur, insbesondere aus der Deutschen Demokratischen Republik, bald vollständig ausverkauft war. In der Schlußsitzung des Kongresses äußerte sich Louis Destouches, Vertreter des Internationalen Wissenschaftsphilosophischen Verbandes, übrigens ein Anhänger des subjektiven Idealismus, mit Anerkennung über die dem internationalen wissenschaftlichen Zusammenwirken dienlichen Bestrebungen der Sowjetdelegation.

Die Lehre: Es gehört noch eine Riesenarbeit dazu, um die Philosophie des dialektischen Materialismus in den Kreisen der westlichen wissenschaftlichen Welt bekannt und verständlich zu machen und von ihrer Richtigkeit die in nicht geringer Zahl vorhandenen Wankenden, ja die irregeführten, aber wohlwollenden, gewissenhaften ehrlichen Gelehrten zu überzeugen. Wir müssen auch noch die Sprache, die Ausdrucksweise finden, die am besten geeignet ist, die unsterblichen Ideen des Marxismus den mit den Grundbegriffen, der Terminologie des Marxismus nicht bekannten Naturforschern zu vermitteln. Der Züricher Kongreß ergab im ganzen auch die Lehre, daß die Bedingungen der erfolgreichen Verbreitung des dialektischen Materialismus um so günstiger sind, je mehr in seiner Darlegung die schöpferische Anwendung der Lehren des Marxismus-Leninismus auf die grundlegenden großen Probleme der Wissenschaft und Praxis der Gegenwart zur Geltung kommt.

Im Rahmen dieses Berichtes können wir kein vollständiges Bild von dem Verlauf des Kongresses und von den Vorträgen und Diskussionen geben. Eine zusammenfassende Wertung wird erst möglich sein, wenn uns die Materialien des Kongresses in gedruckter Form vorliegen werden. Es ist jedoch nicht ohne Interesse, schon jetzt auf einige neue Momente und Symptome hinzuweisen, die für die bürgerliche Philosophie der Gegenwart bezeichnend sind.

Diese neuen Momente kamen mit besonderer Anschaulichkeit in den Vorträgen über die philosophischen Probleme der Physik und den sich daran anschließenden Diskussionen zum Vorschein. Obgleich die Vertreter des Positivismus, des „physikalischen“ Idealismus in der Leitung des Kongresses entscheidenden Einfluß hatten, konnte man dennoch zweifellos feststellen, daß der Kongreß ihnen durchaus nicht zum Siege verholfen hat. Die tatsächliche Lage ist vielmehr die, daß sich unter den Physikern und Naturforschern eine wachsende Unzufriedenheit den idealistischen Dog-

men der Bohr-Heisenbergschen Richtung gegenüber bemerkbar macht. Viele haben die Empfindung, daß sich die Leugnung der Kausalität und die Verneinung des Determinismus, die für diese Schule charakteristisch sind, mit dem wahren Geist der naturwissenschaftlichen Forschung nicht vereinbaren lassen. Da sie sich vor dem Materialismus — nicht so sehr vor dessen Inhalt als vielmehr vor seinem Namen — fürchten, sprechen sie noch von „Realismus“, verwerfen jedoch den subjektiven Idealismus und seine Hineintragung in die physikalische Theorie.

In dieser Hinsicht war das physikalische „Symposion“ äußerst lehrreich, das zugleich ein Spiegelbild vom ganzen Verlauf des Kongresses gewährte. Ich will deshalb eingehender darüber berichten. Das „Symposion“ bedeutete, im Gegensatz zu den Diskussionen in den Sektionen, wo alle Teilnehmer das Wort ergreifen konnten, eine öffentliche Debatte, in der bloß diejenigen zur Sache sprechen konnten, die vom Vortragenden im vorhinein dazu aufgefordert worden waren. Das zentrale Ereignis des Kongresses waren der Vortrag und das „Symposion“ des Züricher Physikers von internationalem Rufe, Pauli, über „Phänomen und physikalische Wirklichkeit“. Pauli legte Bohrs sogenanntes Komplementaritätsprinzip, den Standpunkt des extremen subjektiven Idealismus, dar und hatte die Redner mit der Absicht ausgewählt, die Diskussion mit voller Anerkennung seines Standpunktes enden zu lassen. Die Vertreter des dialektischen Materialismus konnten im Sinne der Geschäftsordnung gar nicht zu Worte kommen, wir durften nur in den Sektionen Vorträge halten und an den Diskussionen teilnehmen — was übrigens eine einigermaßen „verengte“ Deutung des Geistes der freien Diskussion ist. Und tatsächlich nahmen an der Diskussion nach Paulis Vortrag bloß amerikanische und französische Positivisten wie Margenau und Destouches oder westdeutsche Idealisten wie Grete Hermann teil. Gegen Ende der Diskussion jedoch richtete ein Schweizer Physiker unverhofft folgende Frage an Pauli: „Gegeben sind zwei Elektronen, gegeben ist $\frac{1}{2}$ Wahrscheinlichkeit dessen, daß die Elektronen zusammenstoßen, und $\frac{1}{2}$ Wahrscheinlichkeit dessen, daß sie nicht zusammenstoßen. Nachher geschieht folgendes: die Elektronen stoßen zusammen. Nun frage ich den Herrn Professor: hat dies der Beobachter gemacht oder nicht?“ (Es ist bekannt, daß nach Bohr, Heisenberg und Pauli das beobachtende Subjekt mit seiner Messung den mikrophysikalischen Prozeß selber beeinflußt.)

Die mehrhundertköpfige Zuhörerschaft erwartete mit verhaltener Erregung Paulis Antwort. Zu allgemeiner Überraschung lautete diese Antwort: „In diese Falle gehe ich nicht.“ Paulis Antwort wurde von einem bedeutenden Teil der Zuhörerschaft mit höhnischem Lachen quittiert. Es war klar, daß der berühmte Physiker nicht imstande war, die Frage zu beantworten, die, obgleich nur in der Form einer Frage, den Standpunkt des Materialismus geltend machte. Paulis Antwort bedeutete somit eine wahre Katastrophe für ihn, und die Lage wurde auch durch den ihm beispringenden amerikanischen Philosophen Margenau nicht gerettet, der die Fragestellung für „sinnlos“ erklärte. Fürs Publikum nämlich war die Frage sehr sinnvoll.

Ernste Erörterungen fanden in der Sektion für erkenntnistheoretische Fragen der Physik statt. Hier vertraten Prof. Omeljanowskij, Mitglied

der Ukrainischen Akademie der Wissenschaften, und der Verfasser dieser Zeilen in besonderen Vorträgen den Standpunkt des dialektischen Materialismus. Der zentrale Gedanke des Vortrags von Omeljanowskij, der den ganzen Problemkomplex der Quantenphysik umfaßt, bestand darin, daß die von der Quantenmechanik untersuchten Prozesse objektive stoffliche Prozesse sind, in denen das Gesetz der Kausalität und überhaupt der Determinismus zur Geltung kommt. Omeljanowskij berief sich in seinem Vortrag auf die Arbeiten des amerikanischen Physikers Bohm, des französischen Physikers Vigier, wie auf die des ungarischen Physikers Lajos Jánosy, die in verschiedenen Beziehungen den Standpunkt des dialektischen Materialismus unterstützen.

In meinem Vortrag¹ habe ich auf Grund der erkenntnistheoretischen und logischen Analyse des Bohrschen Komplementaritätsprinzips nachgewiesen, daß Bohrs Standpunkt, wonach das Komplementaritätsprinzip den Widerspruch aus der Quantenphysik eliminiere, unhaltbar ist. In Wahrheit ist es die Theorie Bohrs selbst, die mit logischen Widersprüchen behaftet und deshalb unrichtig ist. Dagegen leugnet sie die objektive innere Gegensätzlichkeit des atomaren Gegenstandes und die Einheit der Gegensätze (die Einheit des Gegensatzes von Welle und Teilchen). Ich führte aus, daß die Ausbreitung der Komplementaritätstheorie auf die Biologie, Psychologie und Soziologie, worin sich Bohr und seine Anhänger versuchten, zu einer Reihe von unhaltbaren Widersprüchen führt und jeder wissenschaftlichen Begründung entbehrt.

An die beiden, einander ergänzenden Vorträge knüpfte sich eine lebhafte Debatte. Wie die schweizerische marxistische Presse feststellte, standen in der physikalischen Sektion diese Vorträge im Mittelpunkt der Diskussion. Die prinzipielle Richtigkeit des erkenntnistheoretischen Standpunktes des dialektischen Materialismus mußten auch solche Redner anerkennen, die — wie der italienische thomistische Philosoph, Tonini — in weltanschaulicher Hinsicht dem Marxismus ganz fernstehen. Eine bewußte Annäherung an den Materialismus kennzeichnete die an meinen Vortrag sich anschließende Rede des Universitätsprofessors Jörg Jörgensen aus Kopenhagen. Der Züricher Wissenschaftshistoriker Dr. Fueter gab zu, daß die herrschende Strömung der quantenphysikalischen Theorie subjektive Elemente enthält.

Die Ergebnisse und Lehren der physikalisch-philosophischen Diskussion können wir folgendermaßen zusammenfassen: Bis zur letzten Zeit hatte der „physikalische“ Idealismus im Lager der westlichen Physiker einen entscheidenden Einfluß und wurde in philosophischer Beziehung zur festen Burg des reaktionären subjektiven Idealismus. Auf dem Kongreß stellte es sich heraus, daß eine gewisse Unzufriedenheit mit dem extremen Subjektivismus sowie mit der Leugnung der Kausalität und des Determinismus im Erstarken ist.

Auf dem Kongreß traten die Vertreter des dialektischen Materialismus mit den Trägern dieser Unzufriedenheit in Fühlung, und so eröffnete sich uns die Möglichkeit, die internationale philosophische Entwicklung in einem bestimmten Maße zu beeinflussen. Natürlich stehen in dieser Hinsicht vor

¹ Der Vortrag von Béla Fogarasi wird im nächsten Heft unserer Zeitschrift abgedruckt. — Die Redaktion.

allem die englischen, französischen und italienischen Marxisten vor wichtigen Aufgaben, und die schweizerische Presse gab ihrem Bedauern Ausdruck, daß diese sowie die Vertreter der Deutschen Demokratischen Republik an dem Kongreß nicht teilnahmen.

Es schien uns, daß der Idealismus bloß in den westdeutschen philosophischen und physikalischen Kreisen seinen herrschenden Einfluß behalte. Es ist charakteristisch, daß L. Destouches, der bis zuletzt den Standpunkt des offenen Indeterminismus vertreten hatte, auf dem Kongreß mit einer „neuen“ Theorie auftrat, derzufolge Determinismus und Indeterminismus „gleichwertige“ Standpunkte seien.

Der „physikalische“ Idealismus ist auch weiter die gefährlichste, schädlichste Form der reaktionären weltanschaulichen Tendenzen in der Naturwissenschaft, weil er die Autorität weltberühmter Physiker (Bohr, Heisenberg, Pauli) als Trumpf auszuspielen vermag. In dieser Hinsicht ist es jedoch ein sehr wichtiges neues Moment, daß, nachdem in der Sowjetunion eine enge Verbindung und ein Zusammenwirken zwischen den marxistischen Physikern und Philosophen zustande gekommen ist, nunmehr auch derartige internationale Verbindungen sich gestalten, bei deren Ausbau und Festigung auch der physikalischen und philosophischen Forschung in der Deutschen Demokratischen Republik bedeutende Aufgaben harren.

Noch eines öffentlichen „Symposiums“ müssen wir Erwähnung tun, das unter dem Titel „Mensch und Technik“ angekündigt wurde. Die Vortragenden waren Professoren der Schweizer polytechnischen Hochschulen, Ingenieure und Vertreter des industriellen Großkapitals. Das Ziel der Veranstaltung bestand darin, zwischen den Gelehrten, Ingenieuren und der „Industrie“ in der Frage der gesellschaftlichen Wertschätzung der Technik ein Einverständnis zu erzielen. Die Veranstaltung sollte den ideologischen Zielen des Klassenfriedens, dem Zusammenwirken der Klassen dienen. Aber trotz der sorgfältigsten Vorbereitung gelang es nicht, die Einstimmigkeit zu sichern. Davon zeugt z. B. der Vortrag Prof. Eichelbergs von der Züricher Polytechnischen Hochschule, der sich der Behauptung entgegenstellte, daß „die Wirtschaft im Dienste des Menschen“ stehe. Die auf Profit ausgehende Wirtschaft widerspreche diesem Ziele. „Dieser Widerspruch“, sagte Eichelberg, „verletzt die Würde der Schöpfer der Technik, und demzufolge entsteht für sie immer wieder die Frage: hat ihre Arbeit, ihr Beruf einen Sinn?“

Kein Wunder, daß die schweizerische, sowie die internationale großkapitalistische Presse es für besser befanden, entweder den Kongreß totzuschweigen oder nur in wenigen kurzen Zeilen über ihn zu berichten. Ausführlich wurden die Ergebnisse des Kongresses bisher nur von der schweizerischen marxistischen Presse gewürdigt.

Auf Grund der Erfahrungen des Züricher Internationalen Wissenschaftsphilosophischen Kongresses läßt sich feststellen, daß der Ausbau der internationalen wissenschaftlichen Verbindungen und die internationalen wissenschaftlichen Diskussionen zur Verringerung der Spannungen in der Welt beitragen und der Sache des Friedens dienen.

Béla Fogarasi (Budapest)

Georg Lukacs: Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Aufbau-Verlag, Berlin, 1. Aufl. 1954, 2. Aufl. 1955. 692 Seiten

Das Buch über den geistesgeschichtlichen Vorgang, den der ungewöhnliche Titel treffend bezeichnet, ist eine historisch angelegte Abrechnung mit dem aufdringlichsten und gefährlichsten Typus modernen Obskurantentums in der Philosophie. Herabsetzung der menschlichen Verstandeskkräfte, Verherrlichung der Intuition als angeblich höheren Erkenntnisorgans, Vernebelung des wissenschaftlichen Weltbildes durch ausgeklügelte Mythen und seit Nietzsche auch der Appell an barbarische Instinkte — das sind die hauptsächlichsten, die in immer neuen Kombinationen wiederkehrenden Motive und Tendenzen dieser Richtung, die in der ganzen bürgerlichen Welt während der vergangenen Jahrhunderthälfte zu wachsendem Einfluß gelangt ist und die in Deutschland den Faschismus geistig vorbereitet hat. Ihr leuchtet Georg Lukacs auf den Grund, gegen sie führt er die glänzenden Waffen marxistischer Kritik ins Treffen. Und der Schluß, den er aus seinen profunden Studien zieht, ist zugleich eine Warnung: Es gibt keine „unschuldige“ philosophische Stellungnahme. So, wie in Deutschland eines Tages die Nazis die geistwidrigen Theorien, welche man seit langem in Hörsälen, Salons, Literatencafés scheinbar unverbindlich diskutiert und verfochten hatte, zu einer primitiv demagogischen Synthese zusammengefaßt auf die Straße tragen konnten, um damit breite Massen des Volkes irrezuführen und im Dienst des Monopolkapitals Mord und Verwüstung ohnegleichen anzuordnen, genauso kann, wenn die objektiven Bedingungen darauf hindrängen, „aus der aggressiv reaktionären Ideologie, die in jeder Regung irrationalistischen Denkens sachlich enthalten ist, aufs neue eine fürchterliche faschistische Wirklichkeit werden“ (S. 29).

Das neue Werk von Georg Lukacs — sein bisher umfangreichstes — erhebt ausdrücklich nicht den Anspruch, eine komplette Darstellung der reaktionären Philosophie, geschweige denn ein Lehrbuch ihrer Entwicklung zu sein. Die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat, ist eine speziellere. Unter den verschiedenen reaktionären Strömungen der vergangenen anderthalb Jahrhunderte will er nur den Irrationalismus und auch von diesem nur die wichtigsten, einflußreichsten Repräsentanten analysieren. Er will damit zugleich aber auch den „Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie“ (S. 6) nachzeichnen. Daß beide Themen unlösbar zusammenhängen, daß sie sich auf zwei Seiten ein- und derselben Sache beziehen, das nachzuweisen ist sein zentrales Anliegen. Die reaktionären Inhalte, die in dem widerspruchsvollen, durch und durchalogischen Ideenkonglomerat „nationalsozialistische Weltanschauung“ zusammenreffen — von der Demagogie der indirekten Apologetik des Kapitalismus bis zum Rassenmythos —, sie hätten nicht in der Weise, wie das geschehen ist, Verbreitung finden und „durchschlagen“ können, wären sie nicht durch ein Verdummungsmanöver höherer Ordnung, nämlich durch grundsätzliche Diffamierung und Ausschaltung des rationalen Denkens gegen alle Einwände der Vernunft methodisch abgesichert worden. In diesem Sinne entlarvt sich die faschistische Ideologie durch die Denkmethode, die sie zu ihrer Begründung nötig hatte, ebenso, wie umgekehrt diese durch die blutige Praxis des Faschismus, in die sie umschlug, entlarvt wird. Nachweis des Irrtums, Bloßlegung seiner geschichtlichen Wurzeln, Brandmarkung seiner sozialen Funktion geschehen so bei Lukacs in einem Zuge, sind untrennbare Momente eines bis ins letzte kämpferisch parteiischen Darstellungsverfahrens, das historische Entwicklung und systematische Kritik in virtuoser Weise in sich vereinigt.

In sieben Kapiteln, einem Vorwort und

einem Nachwort wird die Untersuchung, die den Zusammenhang zwischen der Geschichte des Irrationalismus und dem Weg zu Hitler aufzeigen soll, durchgeführt. Die Fülle des Trefflichen und Scharfsinnigen, die sich dabei vor unserem geistigen Auge ausbreitet, ist so groß, daß es ins Uferlose führen würde, wollten wir auf Einzelheiten eingehen. Wir müssen uns darauf beschränken, hier erst einen knappen Überblick über die Gliederung des Stoffes zu geben, um uns dann einer zusammenfassenden Würdigung des Ganzen zuzuwenden, die auch nicht annähernd erschöpfend sein kann.

Das Vorwort (S. 5—29) erörtert zunächst die Gesichtspunkte der Auswahl und Disposition, begründet die Methoden, denen die Darstellung folgt, und fügt im Anschluß daran den Darlegungen des Hauptteils eine Reihe wichtiger Ergänzungen hinsichtlich der internationalen Verbreitung des Irrationalismus in der imperialistischen Periode hinzu. Dabei wird auf Bergson, William James, Croce und Sorel näher eingegangen, Pareto, Boutroux u. a. werden am Rande erwähnt. Der leitende Gedanke ist hier der, daß die imperialistische Grundlage der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts zwar allenthalben irrationalistische Tendenzen hervortreibt, daß aber nichtsdestoweniger Deutschland als Zentrum des modernen Irrationalismus angesehen werden muß, sofern man nur die Weltwirkung Nietzsches und der Lebensphilosophie in Betracht zieht und an das Einmünden der obskuren Strömungen in die Ideologie des deutschen Faschismus denkt. (Auch die Ausländer, die Lukacs dann im Hauptteil ausführlich erörtert, gehören in der einen oder anderen Weise in den Zusammenhang der Entwicklung der deutschen reaktionären Philosophie hinein: Kierkegaard ist von der Problemsituation des sich auflösenden Hegelianismus ausgegangen und durch die Existentialphilosophie der Heidegger und Jaspers zur Weltwirkung gelangt; Gobineau hat die Rassentheorie begründet, die von den Nazis zum Kernstück ihrer „Weltanschauung“ gemacht wurde; H. St. Chamberlain optierte für die deutschen Imperialisten und wurde zum „Klassiker“ des Hitlerfaschismus.)

Das erste Kapitel (S. 31—74) analysiert die ökonomisch-soziale und historische Basis der in den folgenden Teilen behandelten geistesgeschichtlichen Erschei-

nungen. Es bringt einen knappen, in seiner Prägnanz großartigen Abriß der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands von der Reformation und dem großen Bauernkrieg des 16. Jahrhunderts bis zum Jahre 1945. Von den historischen Werken der marxistischen Klassiker ausgehend, stellt hier Lukacs diejenigen Eigentümlichkeiten des Werdeprozesses unserer Nation in scharfer Belichtung heraus, in denen die Grundlage dafür zu erblicken ist, daß Deutschland in der Vergangenheit einen vorzugsweise geeigneten Boden für die Ausbildung und Verbreitung irrationalistischer Theorien bildete.

Die eigentlich philosophische Untersuchung setzt erst mit dem zweiten Kapitel (S. 75—243) ein, das die Entstehung des modernen Irrationalismus in der Epoche zwischen der Französischen Revolution und der deutschen bürgerlichen Revolutionsniederlage von 1848 zum Gegenstand hat. Eingeleitet wird dieses Kapitel durch prinzipielle Vorbemerkungen zur Geschichte des modernen Irrationalismus, die sich abermals, wie das Vorwort und das erste Kapitel, auf das ganze Buch beziehen. Diese Vorbemerkungen versuchen, den Begriff des Irrationalismus zu präzisieren sowie die Besonderheiten zu bestimmen, die für die Entwicklung dieser Richtung reaktionären Denkens im Rahmen des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus, Metaphysik und Dialektik charakteristisch sind, und sie kommen in diesem Zusammenhang auch kurz auf deren tatsächliche oder angebliche Vorläufer im 17. und 18. Jahrhundert — auf Pascal und F. H. Jacobi einerseits, auf Vico, Hamann und Herder andererseits — zu sprechen.

In den Abschnitten II bis V des zweiten Kapitels folgen vier in sich geschlossene und doch sachlich eng aufeinander bezogene Essays, in denen die Lehren von Schelling, Schopenhauer und Kierkegaard aus ihrer historisch-sozialen Genesis erklärt, in ihrer gesellschaftlichen Wirkung gekennzeichnet und einer scharfen, geistvollen Kritik unterzogen werden. Wir haben es hier mit denjenigen Denkern zu tun, die sich, auf je verschiedene Weise, der bürgerlich-progressiven Ideologie der klassischen Periode und der vorachtundvierziger Zeit entgegenstellen und dabei neue, bis dahin unbekannte, eben spezifisch irrationalistische Formen der philosophischen Methodologie ausbilden.

Schellings Theorie der „intellektuellen Anschauung“ wird von Lukacs als die erste Erscheinungsform des Irrationalismus gedeutet. Von der späteren Philosophie Schellings wird gezeigt, daß sie in der Situation der Auflösung der Hegelschen Schule, als sich die ersten Ansätze zur revolutionären Weiterentwicklung der Dialektik abzeichnen, den reaktionären Auftrag, dem sie verschworen ist, nämlich die Dialektik im Dienst der Restaurationsromantik und der offenbarungsgläubigen Orthodoxie zu bekämpfen, nur mit den Mitteln einer wüsten Mystik erfüllen kann. Schopenhauer ist gegenüber Schelling — und den vorachtundvierziger Reaktionären überhaupt — der erste rein bürgerliche Irrationalist. Eben deswegen bleibt er zu einem verschollenen Outsiderum verurteilt, solange die reaktionäre Philosophie Deutschlands sich noch auf einer halbfeudalen Restaurationslinie bewegt. In dieser Zeit aber stellt er bereits die geistigen Opiate bereit, deren die Bourgeoisie nach der Revolution von 1848 bedarf. Kierkegaards Irrationalismus resultiert aus dem Versuch, die objektiven Dogmen der christlichen Religion, da sie sich angesichts der junghegelianischen und Feuerbachschen Kritik nicht mehr gegen die vordringende Wissenschaft behaupten lassen, preiszugeben, aber so, daß damit eine allgemeine Entwertung der Rationalität der Außenwelt — und zumal der Geschichte — verbunden und im Rückzug auf die reine Innerlichkeit des isolierten Individuums das Terrain gewonnen wird, auf dem eine Rettung der Religion als möglich erscheint.

Mit Schopenhauer und Kierkegaard setzt gleichzeitig auch eine neue Methode der Verteidigung des Kapitalismus ein: die indirekte Apologetik, die die nicht mehr fortzuleugnenden Übel und Scheußlichkeiten der bürgerlichen Gesellschaft, statt sie, nach Art des liberalen Optimismus, zu verschleiern, grob herausarbeitet, aber nur, um sie zu Eigenschaften des menschlichen Daseins schlechthin, der Existenz überhaupt zu erklären. In moralischer Hinsicht ermöglicht die indirekte Apologetik der parasitären Intelligenz eine Haltung, in welcher sie sämtliche Privilegien des bürgerlichen Seins genießen und „zur Erhöhung dieses Genusses“ auch noch das „Gefühl der Ausnahme, sogar der rebellischen, der „nonkonformistischen“ Ausnahme besitzen“ kann (S. 243). Ihre sachliche Voraus-

setzung ist ein absolutes Leugnen jeder Möglichkeit eines Fortschritts, was eine völlige Irrationalisierung der Geschichtsauffassung zur Bedingung wie zur Folge hat.

Das ganze dritte Kapitel (S. 244—317) ist Nietzsche gewidmet. Es stellt die wohl tiefste und überzeugendste Nietzschekritik dar, die je geschrieben wurde. Lukacs spürt vor allem den Gründen nach, die die reaktionäre Weltwirkung dieses unheilvollsten Geistes des vorigen Jahrhunderts in der ganzen imperialistischen Epoche ausmachen. Er interpretiert Nietzsche als den ersten Irrationalisten, der nicht mehr, wie es bei den zuvor behandelten Denkern der Fall war, nur einen bürgerlichen Typus progressiver Philosophie bekämpft (die Hegelsche Dialektik, den vormarkistischen Materialismus, den liberalen Fortschrittsgedanken), sondern sich namentlich der Bewegung und Weltanschauung des Proletariats entgegenstellt. Aus dieser neuen Frontstellung folgt notwendig ein Aufhören jeder Ehrlichkeit und ein jähes Absinken des philosophischen Niveaus. Die barbarische Irrlehre Nietzsches, nicht zufällig unter dem Eindruck der Pariser Kommune konzipiert, ist aus keinem anderen Motiv entstanden als dem einer verzweifelten Abwehrreaktion gegen die kämpfende Arbeiterklasse, gegen die sozialistische Ideenwelt und ihre Traditionen. Das hat bei ihm eine Negierung des Humanismus in jeglicher Form zur Konsequenz. Hinter seiner Kritik am liberalen Philister, durch die Nietzsche in der Ära des Nationalliberalismus, ähnlich wie Schopenhauer in der Restaurationszeit, zu einem Outsider, einem „verkannten Genie“ wird, die es ihm aber gerade deswegen auch gestattet, mit verführerisch radikalen Gesten aufzutreten und so die imperialistische Ideologie in einer „avantgardistischen“, pseudorevolutionären Form zu antizipieren, steckt letztlich weiter nichts als die Furcht davor, daß die Unterdrückungsmethoden, wie sie die Bourgeoisie im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts praktiziert, zur Niederhaltung des Proletariats nicht ausreichen könnten, sowie das Streben nach neuen, brutaleren Mitteln der Abwehr des konsequenten Fortschritts. Hier liegt auch die Wurzel der Barbarisierung des Bildes der Antike, der Lehre vom „Willen zur Macht“, der Verherrlichung der Instinkte, der Polemik gegen das Christentum als Sklavenmoral usw.

Daß bei alledem Nietzsche Marx und Engels nicht erwähnt, ja von ihnen nicht die geringste Kenntnis hat, ändert nichts daran, daß seine ganze Lehre gegen den von ihnen begründeten wissenschaftlichen Sozialismus gerichtet ist. Im Gegenteil: Für die Kampfweise der neuen Phase des Irrationalismus ist diese völlige Unkenntnis des zentralen Gegners gerade tief bezeichnend. Die früheren Irrationalisten hatten von den progressiven Gegnern, gegen die sie sich wandten, noch eine mehr oder weniger klare Vorstellung, sie waren zuweilen sogar imstande, an wirklichen Schwächen der Systeme dieser Gegner anzusetzen, welche unsinnigen Konsequenzen sie daraus auch immer ziehen mochten. (Lukacs erinnert hier an den schneidenden Witz, mit dem Schopenhauer die Verherrlichung der Bürokratie bei Hegel kritisiert, an die Polemik Kierkegaards gegen den kontemplativen Charakter der Hegelschen Philosophie.) In dem Moment jedoch, wo — wie zu Nietzsches Zeit — der proletarische Gegner auf den Plan tritt und der Angriff der Reaktion sich auf ihn konzentrieren muß, hören jeder auch nur partiell berechnete Gedanken und jede Wissenschaftlichkeit resolut auf.

Das wiederum hat zwangsläufig eine qualitative Steigerung der irrationalistischen Zersetzungstendenzen in der Philosophie zur Folge. „Bei Nietzsche“, schreibt Lukacs zusammenfassend (S. 317), „entspringt jeder Inhalt aus der in den Mythos flüchtenden Furcht vor dem eigenen Klassenuntergang, aus der Ohnmacht, sich mit dem Gegner wirklich gedanklich messen zu können: es sind Inhalte aus „Feindesland“, vom Klassengegner aufgezwungene Probleme und Fragestellungen, die den Inhalt seiner Philosophie letzten Endes bestimmen. Und die Aggressivität des Tones, das offensive Auftreten in jedem Einzelfall kann diese Grundstruktur nur oberflächlich verhüllen. Der erkenntnistheoretische Appell an den äußersten Irrationalismus, an das vollkommene Verleugnen jeder Erkennbarkeit der Welt, aller Vernunft, der moralische Appell an alle barbarischen und bestialischen Instinkte ist ein — unbewußtes — Eingeständnis dieser Lage. Nietzsches nicht alltägliche Begabung zeigt sich darin, daß er an der Schwelle der imperialistischen Periode einen solchen jahrzehntelang wirksamen Gegenmythos (gegen den wissenschaft-

lichen Sozialismus — W. Hr.) entwerfen konnte. Sein aphoristischer Ausdruck erscheint in dieser Beleuchtung als die adäquate Form dieser gesellschaftlich-geschichtlichen Lage: die innere Morschheit, Hohlheit, Unwahrhaftigkeit des ganzen Systems hüllt sich in farbig schillernde, auch formell jeden Zusammenhang leugnende Gedankenketten.“

Das vierte Kapitel (S. 318—431) setzt sich mit der sogenannten Lebensphilosophie, der führenden irrationalistischen Strömung der imperialistischen Periode in Deutschland, die auch Nietzsche erst zu breiter Wirkung verholfen hat, auseinander. Lukacs zeigt die historischen und sozialen Ursachen auf, die den Vorgang erklären, daß um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts, mit dem Übergang zum Imperialismus, in der Bourgeoisie das Bedürfnis entsteht, den bis dahin vorherrschenden positivistischen Neukantianismus unter Bewahrung seiner subjektivistischen und agnostizistischen Erkenntnistheorie in der Richtung auf reaktionäre „Weltanschauung“ zu überwinden, und stellt dann im einzelnen dar, wie Dilthey und Simmel, Spengler und Scheler, die Existenzphilosophie Heideggers und Jaspers' und präfaschistische Lebensphilosophen wie Klages und Erns Jünger in den verschiedenen Entwicklungsphasen des deutschen Imperialismus dieses Bedürfnis befriedigen, bis schließlich die offiziellen Ideologen des „Dritten Reiches“, die Bäumler und Boehm, Kriek und Rosenberg, aus den Resultaten des lebensphilosophischen Irrationalismus die letzten Konsequenzen ziehen. Alle diese Polemiken sind in ihrer Art Kabinettstücke — vielleicht mit Ausnahme des ein wenig dürrig geratenen Abschnitts über Scheler (der im übrigen, wie uns scheint, von Lukacs etwas künstlich auf den Repräsentanten der „relativen Stabilisierung“ in der Weimarer Zeit reduziert wird).

Mit Bäumler und Rosenberg ist bereits der Punkt erreicht, an dem der Prozeß der Vernunftzerstörung auf den Hitlerfaschismus hinausführt. Die folgenden drei Kapitel setzen dann jedoch wieder an früheren Zeitpunkten an, um von je verschiedenen Ausgangssituationen her den Weg zu Hitler unter anderen Aspekten nochmals zu beschreiben. So rechnet das fünfte Kapitel (S. 432—460) mit der zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzenden Hegelrenaissance ab, die am deutlichsten den Irrationalismus in die Inter-

pretation des klassischen philosophischen Erbes hineinträgt; so behandelt das sechste Kapitel (S. 461—524) die Entwicklung der bürgerlichen Soziologie in Deutschland von ihren Anfängen bei Schmoller und Wagner über Toennies, Max Weber, Alfred Weber und Mannheim bis zu den präfaschistischen und faschistischen Soziologen Spann, Freyer und Carl Schmitt, während das siebente (S. 525—601) sogar bis zu den Anfängen der Rassentheorie im 18. Jahrhundert (Boulainvilliers) zurückgeht, um anschließend die Entwicklung des rassistischen und sozialdarwinistischen Denkens von Gobineau über Gumplowicz, Ratzenhofer und Woltmann bis zu Houston Stewart Chamberlain darzustellen. Von Chamberlain zeigt Lukacs, daß bei ihm die rassistisch-sozialdarwinistische mit der lebensphilosophischen Linie zu einer Einheit wächst, womit der letzte Beweis dafür erbracht ist, daß die „nationalsozialistische Weltanschauung“ die demagogische Synthese der ganzen reaktionären Philosophie des deutschen Imperialismus bildet, der Hitler und Goebbels sachlich nichts wesentlich neues mehr hinzuzufügen, die sie nur noch, populär vergrößert, mit der Reklametechnik der amerikanischen Trusts zu verbinden brauchten.

Mit diesem Ergebnis schließt die Untersuchung des Hauptteils ab. Das umfangreiche Nachwort (S. 603—674) trägt dann der Kampfsituation der unmittelbaren Gegenwart Rechnung, indem es die Analyse und Kritik der irrationalistischen Strömungen bis auf unsere Tage fortsetzt. Angesichts der Machtverschiebungen, die sich innerhalb des kapitalistischen Teils der Welt nach dem zweiten Weltkrieg vollzogen haben, steht dabei nun die Ideologie des amerikanischen Imperialismus im Vordergrund. Sie weist auf den ersten Blick andere, zum Teil sogar entgegengesetzte Züge als die der Nazis auf. Sie bevorzugt z. B. wieder die direkte Apologetik, betont ihre Herkunft aus der Aufklärung usw. Aber Lukacs zeigt, daß sich hinter alledem derselbe Irrationalismus verbirgt, der, in den USA so gut wie in Deutschland, der nämlichen imperialistischen Grundlage entspricht. Wenn z. B. Burnham die Notwendigkeit von Mythen für die Beherrschung der Massen verkündet, so unterscheidet er sich von Rosenberg eigentlich nur darin, daß er in einen amerikanischen „Mythus des 20. Jahrhunderts“ gleich noch die zynischen Gespräche Hitlers mit Rausch-

ning als Kommentar aufnehmen würde. Was die seit 1945 in Westdeutschland sich abzeichnende Entwicklung der reaktionären Philosophie betrifft, so bietet sie — wie Lukacs an Jaspers, Heidegger und Carl Schmitt nachweist — das charakteristischste Beispiel dafür, daß die geistigen Wegbereiter und Propagandisten Hitlers es ohne Schwierigkeit fertigbringen, sich dem Klima der sogenannten „freien Welt“, der Demokratie à la Dulles und Adenauer anzupassen und dabei unverändert ihre alten irrationalistischen Grundtendenzen zu bewahren.

Als im Jahre 1945 das Weltverbrechen des Hitlerfaschismus ein Ende hatte, sahen wir deutschen Marxisten und mit uns alle fortschrittlich gesinnten Kräfte der Nation die erste, dringlichste Aufgabe auf geistigem Gebiet darin, die Naziideologie in allen ihren Bestandteilen auszurotten, über ihre Vorgeschichte restlos Klarheit zu schaffen, ihren Klassencharakter zu enthüllen und im Kampf gegen ihre Überreste ein progressives, humanistisches Traditionsbewußtsein wiederherzustellen, ohne das an demokratischen Neubau der deutschen Kultur gar nicht zu denken war. Versuchen wir nun heute, ein Jahrzehnt später, die Leistungen zu überblicken, die in dieser Hinsicht inzwischen vollbracht wurden — auf dem Gebiet der Deutschen Demokratischen Republik sind es sehr rühmendswerte Leistungen, die von einer tiefgreifenden Wandlung unseres Volkes, einer wirklichen Neuorientierung auch seiner intellektuellen Kräfte Zeugnis geben —, so sehen wir, daß an entscheidenden Punkten unser Bemühen am kräftigsten durch den bedeutenden ungarischen Denker gefördert wurde, der am 13. April 1955 sein siebzigstes Lebensjahr vollendet und von dessen neuestem Werk hier die Rede ist. Was Georg Lukacs als Deuter unserer Literatur, als Zerstörer von Legenden, die unsere besten nationalen Traditionen überwuchern, als Vorkämpfer realistischer Kunst und Schöpfer neuer, sozialistischer Bildungswerte für Deutschland und insbesondere für die Selbstbesinnung der deutschen Intelligenz getan hat, kann aus der Kulturgeschichte unseres Volkes nicht mehr fortgedacht werden.

Es soll dies hier nicht nur ausgesprochen werden, um bei Gelegenheit dieser Rezension den Jubilar zu ehren, sondern

vor allem, damit der Leser die Tragweite der Feststellung ermessen kann, daß „Die Zerstörung der Vernunft“ ein Höhepunkt im bisherigen Schaffen ihres Verfassers ist, ein Höhepunkt auch seines unablässigen Ringens um die politische und geistig-sittliche Wandlung unseres Volkes. Dies gilt, so meinen wir, in zweierlei Hinsicht: Einmal kommen der Scharfsinn von Lukacs und seine eminente philosophische Bildung — Qualitäten des Denkers, die womöglich noch stärker ausgeprägt sind als die ohne Zweifel hervorragenden des Literaturhistorikers — in diesem Buch großartiger zur Geltung als in allem, was er früher geschrieben hat. (Auch die breit angelegte Studie über den jungen Hegel ist hier, wie wir glauben, noch weit übertroffen.) Zum anderen führt Lukacs mit seinem neuen Werk den bestgezielten Schlag, den er in seinem jahrzehntelangen Kampf gegen die Ideologie des deutschen Imperialismus diesem niederträchtigen Gegner je versetzt hat.

Damit ist zugleich gesagt: Nie war ein Buch von Lukacs aktueller, nie wurde eines dringender von uns deutschen Sozialisten gebraucht als gerade dieses heute. Denn wenn es im Bereich des geistigen Lebens in unseren Reihen zur Zeit eine Schwäche, eine Lücke gibt, so besteht sie darin, daß die Philosophen der deutschen Linken nur wenig vorzuweisen haben, was sich an Bedeutung und Überzeugungskraft etwa mit den Leistungen der zeitgenössischen fortschrittlichen Literatur unseres Volkes vergleichen ließe. Und wenn es in der Nachkriegszeit fortwährend nottat, die Abscheulichkeit des deutschen Imperialismus durch Entlarvung seiner ideologischen Verführungsmittel gründlicher bloßzustellen, als es bisher faktisch geschehen ist, so muß dies als zentrale Aufgabe unseres Kampfes in einer Situation betrachtet werden, in der man sich ansieht, den Mördern von Oradour und Auschwitz wieder Waffen auszuhandigen, während ein Heidegger, mehr denn je der Modephilosoph der Weltreaktion, es wagen kann, die „innere Wahrheit und Größe der nationalsozialistischen Bewegung“ anzupreisen (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 152). Es werde gegenwärtig im Westen, so schrieb kürzlich die in Hamburg erscheinende bürgerliche Zeitung „Die Welt“, „an der deutschen Literatur eine Zensur ausgeübt, um die Vergangenheit weniger abscheulich zu machen, als sie

war, und damit die Reaktionen des Volkes auf das, was die Zukunft in ihrem Schoß bergen mag, abzuschwächen“. In dieser Lage kommt das Buch über die „Zerstörung der Vernunft“ gerade recht. Daß es eine Lücke füllt, ist ein zu schwacher, ein allzu abgegriffener Ausdruck, um den wahren Sachverhalt zu treffen: Es macht uns an einem Punkte stark, an dem wir sonst schwach wären und an dem wir, um den Kampf gegen den wiedererstandenen deutschen Imperialismus mit allseitiger Wirksamkeit entfalten zu können, auf keinen Fall schwach sein dürfen.

Man mag hier einwenden, daß diese Einschätzung denn doch übertrieben sei. Und man mag das damit begründen, daß wir — auch ohne Lukacs — alles getan hätten und weiter tun, um über den Klassencharakter des Faschismus Klarheit zu schaffen und vor den Gefahren zu warnen, die von den Morgenluft witternden Militaristen und Revanchepolitikern in Westdeutschland drohen. Man mag schließlich auf die Fülle von Artikeln, Aufsätzen, Broschüren und Büchern verweisen, die in den letzten Jahren in der Deutschen Demokratischen Republik erschienen sind und in denen die virulenten reaktionären Ideologien der Zeit — von der Rassentheorie bis zum Neomalthusianismus — einer vernichtenden Kritik unterzogen wurden. Das alles ist richtig. Aber es ist eben eines, die Reaktion in ihrer unmittelbaren sozialen und politischen Erscheinungsform, ein anderes, sie in den Ideen zu entlarven, mit denen sie das Bewußtsein der Gesellschaft zu verdunkeln und zu beherrschen sucht. Und selbst was den geistigen Kampf als solchen betrifft, kann eine noch so überzeugende Abrechnung mit der *unmittelbar* gefährlichsten, weil auf Massenwirksamkeit berechneten Vulgärideologie des Imperialismus niemals ausreichen, die faschistische Gefahr in den hartnäckigen Traditionen und Denkantrieben zu treffen, welche die anspruchsvolleren Köpfe verfügbar und wehrlos machen. An der philosophisch versierten Intelligenz, die einen wichtigen, einflußreichen Teil der Gesellschaft ausmacht, den man mit spezifizierten Argumenten zum Nachdenken bringen muß, redet man auf die Dauer einfach vorbei, wenn man sich darauf beschränkt, nur die Rosenberg und Burnham und William Vogt zu entlarven.

Wer die Sache so ansieht und dann bedenkt, wie schnell auch der reaktio-

närste Teil der deutschen Intellektuellen nach 1945 bereit war, den Rassismus zu verleugnen und die Niveaulosigkeit eines Bäumler zuzugeben, mit welcher Selbstverständlichkeit aber gleichzeitig den Nietzsche und Spengler, den Dilthey, Jaspers und Jünger eine Dignität zuerkannt wurde, die bestimmte ideengeschichtliche Quellen des Faschismus selbst für ehrliche Gegner Hitlers auch heute noch als unangreifbar erscheinen läßt, der wird gewahr, daß wir deutschen Marxisten noch weit davon entfernt sind, die Aufgabe, die wir uns angesichts der Katastrophe von 1945 stellten, bewältigt zu haben. Wie oft greifen wir nur die letzten, die offensichtlich barbarischen Schlußfolgerungen des irrationalistischen Denkens an, ohne dessen — mit Verlaub gesagt: sublimere — Prämissen zu beachten. Wie durchaus unzulänglich ist unser Bestreben, den Kampf an der ganzen Breite der philosophischen Front so sachkundig und konkret zu führen, daß die Intelligenz in den sie bewegenden theoretischen Fragen sich wirklich betroffen fühlen und mit einer unentrinnbaren Argumentation konfrontiert sehen muß. Und wie unbekümmert gehen wir meist über die reaktionäre Philosophie unserer Zeit mit ein paar sehr allgemeinen Schlagworten hinweg. Die Bedeutung des Buches von Lukacs liegt nicht zuletzt darin, daß es alle diese Fehler mit einem Schlage überwindet. Weil es den Weg zu Hitler endlich auch dort überzeugend sichtbar macht, wo viele es mit der Würde des Tiefsinns und echter philosophischer Kultur zu tun zu haben glauben, ist es, nächst den Werken der marxistischen Klassiker, eine der gediegensten, zuverlässigsten Waffen, die uns heute im Kampf um die geistige Befreiung der deutschen Intelligenz zu Gebote stehen.

Unter diesem Gesichtspunkt muß man auch die Tatsache sehen, daß die Analyse, die Lukacs von der Ideologie des deutschen Faschismus gibt, keineswegs etwa vollständig ist, daß wichtige Elemente dieser Ideologie von ihm gar nicht oder nur ganz am Rande behandelt werden: so die Geopolitik, so die Verbindung von sozialer Demagogie und „Dolchspitze des Terrors“ im Antisemitismus, so der von allem demokratischen Inhalt entleerte romantische Volksbegriff, so die malthusianistische Komponente der „Volk ohne Raum“-Propaganda oder die Bestrebungen zur Erneuerung nordischer Mythologie. Wer darin einen Mangel sieht, sei

darauf hingewiesen, daß es dem Verfasser nicht so sehr auf eine umfassende Kritik der „nationalsozialistischen Weltanschauung“ selbst ankommt als vielmehr darauf, die objektive Vorläuferrolle von Denkern festzustellen, die mit ihr, oberflächlich betrachtet, wenig zu tun zu haben scheinen, ja sich zweifellos schauernd von Hitler, wenn sie sein Regime erlebt haben würden, abgewandt hätten, die aber nichtsdestoweniger zur Ausbildung jener methodisch gegängelten Denkverwirrung beigetragen haben, welche die deutsche Intelligenz dem Faschismus anheimfallen ließ, sie zumindest ihm gegenüber wehrlos machte und heute wieder große Teile von ihr in einer präfaschistischen Geisteshaltung festbannt.

Auch dort, wo Lukacs auf zentrale Bestandteile der faschistischen Ideologie wie den Rassismus und den Sozialdarwinismus ausnahmsweise ausführlich eingeht, ist daher die Kritik, die er an diesen Irrlehren zu üben weiß, wenngleich von hohem Wert, so doch weit weniger wichtig als etwa der Nachweis, daß H. St. Chamberlain den Rassismus, der in seiner alten, Gobineauschen Form für die Zwecke der deutschen Imperialisten unbrauchbar gewesen wäre, erst durch seine Verknüpfung mit einem Geschichtsmythos wirksam machte, der sich methodologisch aufs engste mit der Intuitionslehre der Diltheyschen beschreibenden Psychologie berührt. Erst die Aufdeckung solcher — und anderer — Zusammenhänge, erst die Einbeziehung eines so kultivierten, geistig so hochstehenden Denkers wie Dilthey in den Prozeß der Vernunftzerstörung, in den er mit seinem Relativismus, seiner unhistorischen Typologie, seiner irrationalistischen Theorie des „Verstehens“ objektiv hineingehört, macht es möglich, den Irrationalismus der imperialistischen Periode, ausgehend von der Kritik der Rassentheorie, in allen seinen Versionen mit der gebührenden Schonungslosigkeit in Frage zu stellen, seine ganze Gefährlichkeit uns vor Augen zu führen und so die geschichtliche Verantwortung der Philosophie ins Bewußtsein der Zeitgenossen zu heben.

Es geht Lukacs also vor allem darum, den indirekten, so quasi unbewußten Vorläufern des Faschismus, all denen, die den schließlichen Resultaten ihres Wirkens subjektiv so fern stehen, wie ihr Niveau sie von dem platten Eklektizismus und der banausenhaften Demagogie der

Hitlerleute unterscheidet, das Alibi ihres intellektuellen Ranges streitig zu machen und so ihren Anhängern den Rückzug auf Positionen zu erschweren, die, bei oberflächlicher Distanzierung von allzu kompromittierenden „Auswüchsen“, einen wirklichen Bruch mit dem faschistischen Denken, gar eine in die Tiefe dringende Abrechnung mit den reaktionären Strömungen der vergangenen anderthalb Jahrhunderte als vermeidbar erscheinen lassen. Um zu sehen, wie äußerst zeitgemäß das ist, braucht man sich nur des Eifers zu erinnern, mit dem gleich nach 1945 begonnen wurde, den „wahren“, bekannten Nietzsche (der z. B. Bewunderer Voltaires und der französischen Moralisten gewesen sei, der den Antisemitismus verachtet habe usw.) gegen den nazistisch angeblich mißbrauchten Nietzsche auszuspielen. Dabei liegt hier immerhin ein Fall vor, in dem die Absurdität derartiger Rehabilitationsverfahren noch verhältnismäßig leicht einleuchtet. Komplizierter scheinen die Fälle zu sein, in denen Vernunftzerstörer übelster Sorte dem „Dritten Reich“ unmittelbar politisch ablehnend gegenübergestanden haben (wie Jaspers). Es ist ein besonderes Verdienst von Lukacs, daß er derlei Nuancen der persönlichen Stellungnahme nicht gelten läßt, sondern ihnen gegenüber darauf besteht, daß nur der Sachgehalt der philosophischen Aussage als relevant in Betracht gezogen werde.

Natürlich birgt eine Kritik der ideengeschichtlichen Quellen des deutschen Faschismus, die dermaßen radikal verfährt und geschichtlich derart umfassend angelegt ist, unter Umständen eine ganz bestimmte Gefahr in sich, nämlich die, daß sie den Gedanken nahelegt, es handle sich beim „Nationalsozialismus“ um einen Elementarausbruch des „deutschen Wesens“, und seine Ideologie sei eine Zusammenfassung der Haupttendenzen der deutschen Geistes- und Kulturentwicklung. Wir kennen diese Konstruktion nicht nur in ihrer selber faschistischen Gestalt, d. h. in Form jener Legenden, die alles Große und Bedeutende deutscher Vergangenheit in eine Ahnengalerie Hitlers einbezogen. Wir kennen sie auch in Gestalt einer bürgerlich-liberalen Faschismuskritik, die genau dasselbe, aber mit umgekehrtem Vorzeichen der Bewertung, tat und damit eine unterschiedslose Verdammung der deutschen Kultur begründete. Auch bei „linken“ Sektierern in unseren eigenen Reihen sind nach wie

vor starke Überreste dieses falsch verstandenen, alles nivellierenden und zutiefst antinationalen Radikalismus vorhanden. Sie finden ihren deutlichsten Ausdruck in der Simplifikation, sich die ganze deutsche Geschichte als eine einzige Misere vorzustellen, an der philosophischen Front mit der Nuance, daß die klassische deutsche Philosophie von Kant bis Hegel als vorwiegend reaktionäre Entwicklungsetappe des menschlichen Denkens interpretiert wird (Gropp).

Mit einer marxistischen Auffassung der Geschichte der Philosophie sind derartige Tendenzen unverträglich, und dem Marxisten Georg Lukacs, dem wohl gründlichsten und kenntnisreichsten unter den Philosophie- und Literaturhistorikern der Gegenwart, liegen sie denn auch gänzlich fern. Lukacs sieht in der Geschichte — auch in der der Ideen — einen Schauplatz des Kampfes zwischen Fortschritt und Reaktion, und wenn er feststellen muß, daß von Deutschland die Hauptströmungen des Irrationalismus ausgegangen sind, so führt er das nirgends auf irgendwelche mysteriösen ewigen Grundgebrechen unseres Volkes zurück, sondern auf die großen Tragödien unserer geschichtlichen Entwicklung, in denen die fortschrittlichen Kräfte heroisch kämpfend der siegreichen Misere der Reaktion unterlagen.

Dazu kommt, daß Lukacs' ganzes Schaffen von tiefer, bewundernder, ja liebender Ehrfurcht vor der Größe und Weltbedeutung der humanistischen Kultur des deutschen Volkes erfüllt ist, einer Ehrfurcht, die auf Kenntnisse gegründet ist, in denen kein deutscher Marxist seit dem Tode von Engels sich mit ihm messen kann. Dem entspricht es, daß sein neues Buch in den Urteilen, die es fällt, nicht nur sorgfältig ausgewogen ist — das wäre ein zu schwaches Wort —, sondern mindestens ebenso sehr als Verteidigung der progressiven Leistungen der deutschen Philosophie wie als allerdings schonungslose Kritik ihrer reaktionären Seiten bezeichnet zu werden verdient. Lukacs verteidigt z. B. ganz entschieden Hamann und Herder gegen die Versuche, sie in die Geschichte des modernen Irrationalismus, sei es mit positiver, sei es mit negativer Bewertung, einzubeziehen. Er zögert nicht, trotz der gebotenen Schärfe der Kritik die bahnbrechenden Errungenschaften Schellings in der Geschichte der Naturphilosophie und der Ästhetik energisch hervorzuheben. Sein

Kapitel über den Neuhegelianismus ist in erster Linie eine Verteidigung Hegels gegen die irrationalistische Verfälschung seiner Philosophie. Vor allem aber zeigt er, daß auf deutschem Boden die geistige Reaktion besonders aggressive und barbarische Form gerade deswegen annehmen mußte, weil die progressive Hauptlinie der klassischen deutschen Philosophie, dieser letzten weltbedeutenden Geistesschöpfung des Bürgertums, in der Herausbildung der Lehren von Marx und Engels ihren Gipfelpunkt erreichte. Hinter alledem steht dasselbe, unvermindert tiefe Verständnis für die positiven Kulturleistungen unserer Nation, aus dem heraus Lukacs seine Fauststudien und das Buch über den jungen Hegel, die Essays über die deutschen Realisten des 19. Jahrhunderts und seine Analysen Thomas Manns geschrieben hat. Ja man kann sagen: Nur aus brennender Liebe zu Deutschland und nur aus intimer Vertrautheit mit dem ganzen Reichtum des deutschen Kulturerbes konnten der Haß und die Verachtung erwachsen, die der „Zerstörung der Vernunft“ von der ersten bis zur letzten Seite eigen sind — der Haß auf die Verderber des deutschen Geistes, die Verachtung ihres — bei aller eiteln Präntation, aller ausgeklügelten Interessantheit — erbärmlich kleinen Formats. „Das Volk von Dürer und Thomas Münzer, von Goethe und Karl Marx“, schreibt Lukacs (S. 29), „hat so viel Großes in seiner Vergangenheit, hat so große Perspektiven für seine Zukunft, daß es keinen Grund hat, vor einer schonungslosen Abrechnung mit einer gefährlichen Vergangenheit und ihrem schädlichen, gefahrdrohenden Erbe zurückzuschrecken.“ Das ist ein Wort, dem sich jeder Deutsche, der aus den Erfahrungen der Geschichte zu lernen gewillt ist, nur aus vollem Herzen anschließen kann.

•

Wir glauben, damit die aktuelle Bedeutung des neuen Werkes von Lukacs in etwa angedeutet zu haben. Es wäre jedoch falsch, das Buch nur unter diesem Aspekt zu sehen. Es ist keineswegs nur für den Tag und die Stunde geschrieben, und wenn es auch dem Verfasser um nichts anderes gegangen sein sollte, so hätte das Resultat doch die Absicht weit übertroffen. Die falschen und schädlichen Theorien, mit denen er sich auseinandersetzt, werden allerdings den Untergang

des Kapitalismus nicht überstehen, aber die vernichtende Kritik, die hier an ihnen geübt wird, wird dann noch für lange Zeit den marxistischen Philosophiehistorikern in ihrem Bemühen, den verschlungenen Weg der Entwicklung des menschlichen Denkens zu erhellen, Vorbild und Hilfe sein.

Gewiß: ein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie oder auch nur eines ihrer Abschnitte will „Die Zerstörung der Vernunft“ nicht sein und ist sie auch nicht. Dafür setzt das Werk einerseits beim Leser zu viel voraus und ist andererseits in viel zu hohem Maße auf die Kennzeichnung reaktionärer Erscheinungen konzentriert. Aber in einer Zeit, in der die marxistische Erschließung der Geschichte der Philosophie zu einer brennenden Aufgabe geworden ist, von deren sachgerechter Bewältigung das Bildungsniveau der Zukunft und die Tiefe und Gründlichkeit der Beherrschung des dialektischen Materialismus weitgehend abhängen, muß ein Buch, welches philosophiehistorische Themen behandelt, es sich gefallen lassen, auch dahingehend geprüft zu werden, welche Dienste es bei der Schaffung neuer Lehrmittel zu leisten vermag. Unsere Meinung ist, daß „Die Zerstörung der Vernunft“, obwohl sie speziell für philosophisch interessierte Intellektuelle der Gegenwart geschrieben wurde, sich auch in dieser Hinsicht für lange Zeit als unentbehrliche Hilfe erweisen wird.

Sehen wir davon ab, daß die Einschätzung der verschiedenen ausführlich behandelten Denker der Niedergangsperiode der Bourgeoisie für die ungefähre Skizzierung der betreffenden Epochen ebenso wie für die gründliche Erforschung aller einzelnen Details in Zukunft richtunggebend sein dürfte, so bleibt immer noch zu beachten, daß die Anspielungen auf philosophische Strömungen, die nur beiläufig erwähnt werden, meist derart präzise, treffend und instruktiv sind, daß sich ihnen die wesentlichen Gesichtspunkte für eine marxistische kritische Beurteilung — etwa des Neukantianismus, des Positivismus, des Pragmatismus, der Husserlschen Phänomenologie usw. — ohne große Schwierigkeit entnehmen ließen. Man weiß aus den früheren Werken des Verfassers, daß er, um den Zusammenhang des Ganzen einer Epoche immer wieder dem Leser zu Bewußtsein zu bringen, in telegrammartiger Kürze, oft in Klam-

mern gesetzt, andeutende Hinweise auf scheinbar abgelegene Probleme zu geben pflegt, die er für geeignet hält, eine gesellschaftlich typische, klassenmäßig vorherrschende Tendenz in ihren verschiedenen, unmittelbar voneinander unabhängigen und doch zutiefst analogen Ausprägungen verständlich zu machen. Nun, „Die Zerstörung der Vernunft“ ist an solchen Hinweisen besonders reich, und wer es versteht, ihnen nachzugehen, wird für die Erforschung von Themen, die bei Lukacs nur ganz am Rande auftauchen, die aber für eine umfassende Darstellung der Entwicklung der Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert von großer Bedeutung sind, die fruchtbarsten Anregungen gewinnen.

Doch das ist noch gar nicht das Entscheidende. Viel wichtiger ist das methodologische Vorbild, das Lukacs mit diesem Buch geschaffen hat. Lukacs läßt es — um hier nur einiges zu erwähnen — nirgends dabei bewenden, eine Richtung als reaktionär zu stigmatisieren, sondern er gewährt, mit der Absicht, die Überzeugungskraft seiner Argumente auf ein Maximum zu steigern, der immanenten Kritik breiten Raum, ohne jedoch Klassencharakter und historisch-soziale Funktion der Lehre des Gegners, mit dem er sich jeweils auseinandersetzt, auch nur für einen Augenblick aus dem Auge zu verlieren. Weiter: Er gibt ein grandioses Beispiel dafür, wie die Weisung von Engels, die Geschichte der Philosophie als Geschichte des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus darzustellen, konkret befolgt werden muß; er behandelt nämlich die Geschichte einer philosophischen Richtung, die sich bei oberflächlicher Betrachtung und ihrem Namen nach der zwingenden Alternative, welche sich aus der Grundfrage der Philosophie ergibt, zu entziehen scheint, aber er behandelt sie gerade so, daß jedem einleuchten muß, wie restlos sie in allen ihren Problemstellungen dem Kampf zwischen Materialismus und Idealismus untergeordnet bleibt. Und vor allem: Er stellt ein neues Vorbild wahrhaft parteilicher Darstellung vor uns hin, indem er z. B. die scheinbar neuen Inhalte, die die philosophische Reaktion in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung hervorbringt, als Produkte ihrer zunehmenden Unfähigkeit entlarvt, die fortschreitende Erkenntnis der Welt, die von den progressiven Klassen in der Geschichte vorangetrieben wird, auf dem Boden rationaler

Argumentation zu bekämpfen, aus welchem Dilemma sich die Notwendigkeit der Flucht in die Irratio und den Mythos ergibt. Wer sich diese Qualitäten einmal klar macht und ihre Bewährung am konkreten Stoff verfolgt, wird unweigerlich erkennen, daß „Die Zerstörung der Vernunft“ ein außerordentlich bedeutsamer Beitrag zur Überwindung der vulgärsoziologischen, abstrakt ideengeschichtlichen und objektivistischen Fehler ist, an denen in unserer Zeit die Versuche marxistischer Philosophiegeschichtsschreibung noch weithin kranken. Auch dort, wo unsere Philosophiehistoriker in Lehre und Forschung Fragen behandeln, die mit dem Themenkreis dieses Buches wenig zu tun haben, Fragen der antiken oder der mittelalterlichen Philosophie, der Philosophie der Renaissance oder der Aufklärung, werden sie gut daran tun, bei Lukacs — und gerade bei dem Lukacs der „Zerstörung der Vernunft“ — in die Lehre zu gehen. Zumindest methodisch können sie Unentbehrliches von ihm lernen.

Das alles kann und darf nun nicht heißen, daß man sich zu dem ausgezeichneten Werk kritiklos verhalten sollte. Es liegt freilich sehr nahe, das zu tun, wenn man bei seiner Bewertung ausschließlich davon ausgeht, es mit der zeitgenössischen Produktion auf dem Gebiet der Philosophiegeschichte (der bürgerlichen wie der marxistischen) in Vergleich zu setzen. Aber dies wäre ein Fehler. Unzulänglichkeiten in den Werken überragender Geister pflegen am ehesten Schule zu machen und müssen daher besonders deutlich bei Namen genannt werden. Aus diesem Grunde seien zum Abschluß dieser Besprechung einige kritische Bemerkungen gestattet.

Nur mit Vorsicht wollen wir dabei Beanstandungen aussprechen, die darauf hinauslaufen, daß wir dieses und jenes an dem Buche vermissen. Wir sind uns dessen bewußt, daß es ein übles und unzulässiges, wenn auch immer noch weit verbreitetes Verfahren ist, ein neues Werk nicht nach dem, was es gemäß den speziellen Fähigkeiten seines Verfassers an Positivem gibt, zu beurteilen, sondern nach dem, was in ihm fehlen mag. Dennoch glauben wir aussprechen zu dürfen, daß „Die Zerstörung der Vernunft“ ihren Zweck, die Intelligenz unserer Zeit über die Gefährlichkeit der irrationalistischen

Philosophie aufzuklären, noch weit vollkommener erreichen könnte, wenn Lukacs an manchen Punkten die Gelegenheit ergriffen hätte, die Problematik und damit die Hilflosigkeit bestimmter bürgerlicher Erscheinungen sichtbar zu machen, die zum Irrationalismus in betontem Gegensatz stehen. Wir denken hier z. B. an die liberale Schopenhauerkritik Rudolf Hayms oder an die Polemik, mit der Heinrich Rickert die Lebensphilosophie bedacht hat, u. dgl. Wir denken auch daran, daß das Reaktionsärtum Nietzsches in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ unmittelbar durch die liberale Bildungsphilisterei der Zeit nach 1870 (namentlich durch den alten D. F. Strauß) provoziert worden ist und später gerade von denen als aufregend interessant empfunden werden mußte, die gegen die hohl und phrasenhaft gewordene liberale Tradition aufbegehrten. An Hand solcher Beispiele hätte Lukacs noch sehr viel überzeugender klarmachen können, worin eigentlich die Verführungskraft des Irrationalismus besteht, inwiefern er wirkliche Schwächen der anderen reaktionären Richtungen für sich ausbeuten kann, die ihm ihrerseits ungewollt Zutreiberdienste leisten, wie also die verschiedenen reaktionären Schulen der bürgerlichen Philosophie in ihren Kämpfen gegeneinander sich wechselseitig ergänzen, und warum demgegenüber nur die Weltanschauung der Arbeiterklasse den Intellektuellen einen echten Ausweg zeigt.

Ernster ist der Einwand, daß bei Lukacs bestimmte systematische Voraussetzungen der historischen Darstellung offenbar nicht hinreichend geklärt sind. Zum Beispiel gehen an mancher Stelle der „Zerstörung der Vernunft“ die Begriffe Metaphysik (in der Bedeutung: undialektisches Denken) und formale Logik heillos durcheinander (S. 116—118, S. 206—208). Nach Lukacs entspringt etwa der Irrationalismus, was seine erkenntnistheoretischen Wurzeln betrifft, bei Schelling und Kierkegaard aus dem Festhalten an der formalen Logik und der angeblich dadurch bedingten Unfähigkeit, die Dialektik der Wirklichkeit rationell zu erfassen. Weil die Begründer des Irrationalismus — nach Lukacs — nicht über die formale Logik hinauszugehen vermögen, erblicken sie das Organ der wahren Erkenntnis im Irrationalen, in der Intuition usw. In diesem Zusammenhang werden gelegentlich formale Logik und metaphysisches Denken einfach gleich-

gesetzt, es wird von „formaler Logik plus Irrationalismus“ als sozusagen notwendig komplementären Denkweisen gesprochen und an einer Stelle (S. 117) sogar ein in diesem Punkte unwidersprochenes Zitat von Schelling angeführt, das die absolute Unvereinbarkeit kontradiktorischer Gegensätze in Frage stellt. Es ließe sich über diese Dinge — der Rezensent hält sie für grundsätzlich falsch — noch diskutieren, wenn hier eine bestimmte Vorstellung von der Logik, sei es auch nur in Umrissen, angedeutet wäre. Das aber ist nicht der Fall. Es handelt sich hier einfach darum, daß Lukacs ziemlich unbesehen die Terminologie des deutschen Idealismus übernimmt, ohne sich über die Konsequenzen, die aus den mit ihr verbundenen Begriffen erwachsen, in systematischer Klärung der Probleme Rechenschaft gegeben zu haben. Damit fließen aber in seine Darstellung Gedanken ein, die der falschen Identifizierung von formaler Logik und undialektischer Betrachtung der Realität — es muß durchaus begriffen werden, daß sie bei Hegel im Grunde genauso irrig ist wie bei Schelling (man denke nur an die sonderbare Dialektik von Sein und Nichts und ihrer Aufhebung im Werden) — Vorschub leisten.

Auf derselben Linie liegt die Tatsache, daß Lukacs an der von Kant bis Hegel durchgehenden, wenn auch immer wieder anders akzentuierten, heute aber gänzlich hinfalligen, durch den dialektischen Materialismus sinnlos gewordenen Unterscheidung von „Verstand“ und „Vernunft“ festhält. Die systematische Grundlage, von der die historische Kritik ausgeht, wird dadurch unklar; die Unterscheidung von Metaphysik und dialektischer Erkenntnistheorie, um die es dabei in Wahrheit geht, wird für den Leser unweigerlich mit Vorstellungen belastet, die der Marxismus weit hinter sich gelassen hat, nämlich einerseits mit der bei Kant vorhandenen Annahme verschiedener „Seelenvermögen“ und andererseits mit der objektiv-idealistischen Bedeutung, die Hegel dem Begriff der Vernunft gegeben hat. (Auch eine „Vernünftigkeit“ des Geschichtsprozesses gibt es nicht, wohl aber dessen erkennbare Gesetzmäßigkeit, die etwas ganz anderes ist.)

In diesen Fehlern kommt, so glauben wir, die negative Kehrseite der spezifischen Überlegenheit von Lukacs zum Vorschein. Lukacs hat sich sein so reiches, heute nahezu unvergleichbares

Wissen in der Geschichte der Philosophie, der Literatur, aber auch der sozialen und ökonomischen Theorien, und seine Fähigkeit, die analogen Erscheinungen aller dieser Gebiete in bezug auf alle Epochen der neueren Geschichte in großartiger Zusammenschau zu überblicken und aufeinander zu beziehen, durch eine fast ausschließliche Konzentration aufs Historische erworben und, man kann sagen: erkämpft. Dieselbe Konzentration aufs Historische hat aber in dem so überaus scharfsinnigen Denker leider auch das Interesse an der systematischen Philosophie weitgehend beeinträchtigt. Da ihn nun die Behandlung philosophiehistorischer Themen jedoch unweigerlich mit Problemgehalten konfrontiert, die nur auf der Grundlage völliger systematischer Klarheit bewältigt werden können, akzeptiert er, statt einwandfrei den Standpunkt des dialektischen Materialismus in der betreffenden Frage geltend zu machen, zumindest terminologisch, aber oft auch in der gedanklichen Entwicklung der Sache selbst, die Argumentation desjenigen Denkers, der in der zu erörternden Epoche und ihren Kontroversen den Fortschritt repräsentiert hat. Er kritisiert z. B. die Methodologie Schellings im wesentlichen mit Hegelschen Argumenten. Er fügt freilich mit Nachdruck hinzu, daß beide — Schelling und Hegel — von derselben falschen, idealistischen Konzeption des identischen Subjekt-Objekts ausgegangen seien. Aber das hindert ihn nicht, sich bei der Behandlung eines konkreten Problems, wie des Verhältnisses von formaler Logik und Dialektik, auf den Hegelschen Standpunkt zu stellen, dessen Verkehrtheit aus eben dieser gemeinsamen Grundlage des objektiven Idealismus resultiert.

Bezeichnend ist in diesem Sinne auch, wie Lukacs (S. 76) bei der Beantwortung der Frage, was unter Irrationalismus zu verstehen sei, vorgeht. Aus seinem ganzen Buch ergibt sich eindeutig, daß man als irrationalistisch eine Theorie zu bezeichnen hat, die das menschliche Denken für unfähig erklärt, die entscheidenden Zusammenhänge der Wirklichkeit zu erfassen und zu erklären, und an seine Stelle angeblich höhere Erkenntnisweisen (Intuition, Erleben usw.) setzt. Aus allen einzelnen Analysen der „Zerstörung der Vernunft“ ergibt sich weiter, daß die irrationalistischen Theorien in neuerer Zeit immer dort auftauchen, wo eine veraltete Erkenntnismethode auf Probleme

stößt, die sie mit ihren Mitteln nicht zu bewältigen vermag, und daß sie jedesmal von reaktionären Denkern ausgebildet werden, die, auf Grund ihrer Klassenlage, ihrer reaktionären Stellungnahme im Klassenkampf nicht imstande sind, den Übergang zu neuen, der Sache angemesseneren Erkenntnismethoden zu vollziehen, ja darüber hinaus die progressiven Geister, welche eine Lösung in dieser Richtung suchen, mit allen Mitteln bekämpfen müssen, um so ihren objektiven Klassenauftrag zu erfüllen.

Lukacs dürfte mit einer solchen Kennzeichnung des Irrationalismus — sie stammt nirgendwo anders her als aus seinem eigenen Buch und deckt sich weitgehend mit vielen seiner Formulierungen — sicher einverstanden sein. Wie aber führt er selbst (S. 76 f.) den Begriff des Irrationalismus ein? Er sucht, man muß schon sagen: krampfhaft, nach Stellen, wo in der Geschichte der Philosophie das Wort (!) Irrationalismus zum ersten Mal gebraucht wird. Er findet glücklich bei Hegel in einem ganz abseitigen, nämlich mathematischen Zusammenhang der „Enzyklopädie“ wenigstens das Wort „Irrationalität“, und er entwickelt dann sehr kunstvoll, aber auch außerordentlich künstlich aus dem betreffenden, höchst speziellen Hegelzitat die Definition, um die es ihm selber zu tun ist. Und dabei fließen dann natürlich sofort die Hegelschen Termini, mitsamt der Unterscheidung von „Verständigkeit“ und „Vernünftigkeit“ usw., in seine Darstellung ein und belasten sie oft den Ausdrücken und Bedeutungsgehalten einer Problemlage, die längst nicht mehr die unsere ist. Es liegt auf der Hand, daß eine schlichte systematische Klärung der Äquivokationen des Wortes Irrationalismus an dieser Stelle bessere Dienste geleistet und das Bestreben, unter allen Umständen irgendeinen historischen „Aufhänger“ zu finden, ganz überflüssig gemacht hätte. Denn Lukacs' eigene Analysen zeigen ja im Verlauf der weiteren Untersuchung zwingend, daß es überhaupt gar nicht darauf ankommt, wer sich Irrationalist nennt oder von anderen so genannt wird, sondern ausschließlich darauf, wer Theorien des irrationalistischen Typus im Sinne der oben gegebenen Kennzeichnung sachlich vertreten hat.

Man würde diese Kritik nun völlig mißverstehen, wenn man aus ihr eine Bekräftigung der oft geäußerten Ansicht

herausläse, daß Lukacs den Marxismus hegelianisch entstelle. So einfach ist die Sache nicht, und wir meinen etwas ganz anderes. Wir halten „Die Zerstörung der Vernunft“ für das Buch eines echten Marxisten, aus dem klar zu ersehen ist, daß der Verfasser die Fehler von „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) längst und endgültig überwunden hat. Aber wir konstatieren die Tatsache, daß Lukacs als Philosophiehistoriker nicht über eine in allen Detailfragen hinreichend geklärte systematische Grundlage verfügt, und halten es dabei nicht für zufällig, daß die entsprechenden Fehler gerade bei ihm, dem gegenwärtig produktivsten und kenntnisreichsten Meister seines Fachs, zum Vorschein kommen. Sie würden sich, in der einen oder anderen Weise, bei jedem anderen auch einstellen, wenn er sich der Aufgabe unterzöge, bei der Darstellung irgendwelcher Themen der Geschichte der Philosophie in die Tiefe der Probleme einzudringen. Und das läge in jedem Fall zunächst einfach daran, daß bestimmte Kategorien des dialektischen Materialismus eben noch der konkreten, detaillierten Ausarbeitung bedürfen. Die Diskussionen über Fragen der Logik, über erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik usw. — insbesondere in Deutschland, aber auch in der Sowjetunion — zeigen das ganz klar. In Fragen der politischen Ökonomie, der Staatstheorie, des Klassenkampfes, der all-

gemeinen Grundzüge der dialektischen Methode, des Widerspiegelungscharakters der Erkenntnis usw. usw. würden Lukacs schwerlich Abwegigkeiten der oben geschilderten Art unterlaufen. In der Frage der Einstellung zur formalen Logik aber steht es anders. Hier klappt eine Lücke, und wo das der Fall ist, dringt unvermeidlich überwundenes Ideengut ein, und zwar um so mehr, wenn das historische Interesse das systematische dermaßen überwiegt.

Man kann aus alledem natürlich die Schlußfolgerung ziehen, mit dem Versuch einer umfassenden marxistischen Behandlung von Themen der Geschichte der Philosophie noch ein paar Jahrzehnte zu warten. Man wird dann zweifellos keine Fehler machen, weil man nämlich den Vorzug genießt, überhaupt nichts zu machen. Uns aber scheint, daß von allem, was man bei Georg Lukacs lernen kann, das beste der Mut ist, mit dem er jedesmal neue Probleme in Angriff nimmt, ohne vor der simplen Selbstverständlichkeit Furcht zu haben, daß der Erkenntnisprozeß nicht aufgehört hat, ein Prozeß nur der *Annäherung* an die absolute Wahrheit zu sein. Daß es dem Siebzigjährigen vergönnt sein möge, noch Jahre und Jahrzehnte in voller Schaffenskraft diesen Prozeß weiter voranzutreiben, das ist unser sehnlicher Wunsch.

Wolfgang Harich (Berlin)

EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN

Bittel, Karl: Atlantikpakt oder kollektive Sicherheit für Europa. Das aggressive imperialistische Paktsystem und seine Überwindung durch einen gesamteuropäischen Sicherheitsvertrag. Mit Dokumenten, Karten und Zeitfahnen. Dietz Verlag, Berlin 1954, 148 Seiten.

Cornu, Auguste: Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Erster Band 1818—1844. Aufbau-Verlag, Berlin 1954, 569 Seiten.

Dietzgen, Josef: Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. Herausgegeben von Georg Mende. Philosophische Bücherei Bd. 2. Aufbau-Verlag, Berlin 1955, 177 Seiten.

Fogarasi, Béla: Logik. Aufbau-Verlag, Berlin 1955, 423 Seiten.

Glockner, Hermann: Hegel. Erster Band. Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie. Dritte, verbesserte Auflage. Endgültige Fassung. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1954, XXXVI und 448 Seiten.

Haym, Rudolf: Herder. Nach seinem Leben und seinen Werken. Erster Band. Mit einer Einleitung von Wolfgang Harich, CVI und 785 Seiten. Zweiter Band, 923 Seiten. Aufbau-Verlag, Berlin 1954.

Heinemann, Fritz: Existenzphilosophie — lebendig oder tot? Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe. Herausgegeben von Fritz Ernst und Karl Gutbrod, Band 10. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954, 208 Seiten.

Hilferding, Rudolf: Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus. Mit einem Vorwort von Fred Oelßner. 2. Auflage. Dietz Verlag, Berlin 1955, XXXVI und 564 Seiten.

Lukacs, Georg: Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Aufbau-Verlag, Berlin 1954, 656 Seiten.

Marcel, Gabriel: Sein und Haben. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954.

Marx/Engels: Kleine ökonomische Schriften. Ein Sammelband. Besorgt vom Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim ZK der SED. Bücherei des Marxismus-Leninismus, Band 42. Dietz Verlag, Berlin 1955, 618 Seiten.

Meurers, Joseph: Das Alter des Universums. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1954, 104 Seiten.

Okinczyc — Troisfontaines — Diffené: Über den Tod. Arzt — Philosoph — Priester. Aus dem Französischen von Paul Alfred Schlüter. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954, 86 Seiten.

Perrin, J. M. und Thibon, G.: Wir kannten Simone Weil. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954.

Reimann, Max: Die nationale Bedeutung der Volksbewegung in Westdeutschland und die Aufgaben der Kommuni-

stischen Partei Deutschlands. Dietz Verlag, Berlin 1954, 91 Seiten.

Sawicki, Franz: Lebensanschauungen moderner Denker. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1948.

Spann, Othmar: Das philosophische Gesamtwerk im Auszug. Herausgegeben von Hans Riehl. Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung GmbH, Wien 1950.

Schüler, Alfred: Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person. Erich Welver Verlag, Freiburg im Breisgau 1948.

Stalin, J. W.: Werke, Band 12, April 1929 bis Juni 1930. Dietz Verlag, Berlin 1954, VIII und 348 Seiten.

Stalin, J. W.: Über den Kampf um den Frieden. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden. Besorgt vom Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim ZK der SED. Dietz Verlag, Berlin 1954, 364 Seiten.

Tscheremnych, P.: Wie die Klassen entstanden und warum es einen Klassenkampf gibt. Dietz Verlag, Berlin 1955, 79 Seiten.

Veltheim-Ostrau, Hans-Hasso von: Der Atem Indiens. Tagebücher aus Asien. Neue Folge Ceylon—Südindien. Claassen Verlag, Hamburg 1954, 444 Seiten.

Wolff, Hans M.: Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung. Leo Lehnen Verlag, München

Die Redaktion behält sich vor, die genannten Werke in den folgenden Heften sukzessive zu besprechen.

ANMERKUNGEN

Die Arbeit von *Theodor Lücke*, die wir unter dem Titel „Zur Geschichte der Diderotforschung“ veröffentlichten, wird der neuen Ausgabe der philosophischen Werke von Denis Diderot vorangestellt werden, die der Verfasser für den Aufbau-Verlag vorbereitet. Der Band wird ferner zu jeder der in ihm enthaltenen Schriften Diderots kurze einführende Interpretationen bringen.

Den Aufsatz von *M. T. Jowtschuk* und *M. I. Sidorow*, „Der Kampf Lenins für das fortschrittliche Erbe der philosophischen Anschauungen der Menschheit“, entnehmen wir der sowjetischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie“, Heft 2, Jahrgang 1954. Die Übersetzung aus dem Russischen besorgte *Peter Bollhagen*.

Unsere Diskussion über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels wurde in Heft 3/II/1954 mit einer Vorbemerkung der Redaktion eröffnet, nachdem in den Heften 1 und 2/II/1954 die Abhandlung „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ von *Rugard Otto Gropp*, die die Grundlage der Debatte bildet, veröffentlicht worden war. Im vorigen Heft (4/II/1954) brachten wir zunächst Stellungnahmen von *Auguste Cornu* und *Friedrich Behrens*. In diesem Heft setzen wir die Diskussion mit einem Beitrag von *Wolfgang Schubardt* fort. Zur Zeit liegen der Redaktion noch Diskussionsbeiträge von *Erhard Albrecht* und *Wolfgang Mönke* vor, angekündigt sind uns Beiträge von *Wolfgang Harich* und *Georg Mende*. Wir werden diese Arbeiten in der Reihenfolge ihres Eintreffens in den nächsten Heften veröffentlichen.

Im Rahmen der Diskussion über Fragen der Logik veröffentlichten wir bisher Beiträge von *Wolfgang Harich* (Heft 1/I/1953), *Erhard Albrecht*, *Paul F. Linke*, *Walter Greulich*, *Georg Klaus* (Heft 2/I/1953), *Günther Jacoby*, *Karl Schröter* (Doppelheft 3/4 I/1953), *Karl Schröter* (Heft 1/II/1954), *Karl Schröter*, *Otto Morf* (Heft 2/II/1954), *Paul F. Linke* (Heft 3/II/1954) und *Georg Klaus* (Heft 4/II/1954). Im vorliegenden Heft setzen wir die Diskussion mit dem zweiten Teil des neuerlichen Beitrages von *Georg Klaus* fort, der sich darin mit der ganzen bisherigen Debatte auseinandersetzt. Im nächsten Heft werden wir die Diskussion aus Raumgründen aussetzen müssen. Der nächste Beitrag, der zur Veröffentlichung gelangen wird, stammt von *Friedrich Bassenge*.

Zu der Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik haben bisher *Robert Havemann*, *Günther Jacoby*, *Rolf Zahn*, *Rolf Siwert*, *Wolfgang Gelbrich*, *Martin Strauß* (Heft 2/I/1953), *Brigitte Eckstein*, *Georg Mende*, *Bernhard Kockel*, *Bela Fogarasi* (Doppelheft 3/4 I/1953), *Victor Stern*, *Hermann Ley* (Heft 1/II/1954), *Friedrich Bassenge* (Heft 2/II/1954), *Bernhard Kockel*, *Robert Havemann*, *Wolfgang Gelbrich*, *Haimar Cumme* (Heft 3/II/1954) und *Brigitte Eckstein* (Heft 4/II/1954) beigetragen. Mit Ausnahme der Beiträge von *Kockel*, *Fogarasi* und *Cumme* und eines Teils der Ausführungen von *Ley* handelt es sich dabei um Stellungnahmen zu dem Buch *Victor Sterns* „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“, Aufbau-Verlag, Berlin 1952. Wir setzen die Diskussion im vorliegenden Heft mit einer neuerlichen Stellungnahme von *Martin Strauß* fort. Zur Zeit liegen uns Beiträge von *Hugh John Grammatzki*, *Erhard Albrecht*, *Lajos Janossy*, *Heinz Schmellenmeier*, dem sowjetischen Physiker *V. Fock*, *Mario Bunge* und *Heinz Heuer* vor. Zugesagt ist uns ferner eine Stellungnahme von *Anton Ackermann*. Wir werden diese Arbeiten in der Reihenfolge ihres Eintreffens in den nächsten Heften veröffentlichen.

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1. und 2. Jahrgang 1953/1954

INHALTSVERZEICHNIS

	Heft	Jahr- gang	Seite
<i>Baumgarten, Arthur:</i> Zur Methodologie der Rechtswissenschaft	3	I	314
<i>Bloch, Ernst:</i> Über die Kategorie Möglichkeit	1	I	29
Keim und Grundlinie — Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach	2	I	237
Die antizipierende Funktion	3/4	I	513
Zweierlei Kant-Gedenkjahre	1	II	5
Freiheit und objektive Gesetzmäßigkeit, politisch gefaßt	4	II	808
<i>Erkes, Eduard:</i> Der Bedeutungswandel einiger philosophischer Begriffe im Taoismus	2	I	327
<i>Gropp, Rugard Otto:</i> Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels	1	II	69
	2	II	344
<i>Hager, Kurt:</i> Die Bedeutung des Werkes von J. W. Stalin „Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR“	1	I	15
<i>Harich, Wolfgang:</i> Die Lehre von Marx und die philosophische Bildung der deutschen Intelligenz	2	I	261
Ein Kantmotiv im philosophischen Denken Herders	1	II	43
Über Ludwig Feuerbach	2	II	279
<i>Holz, Hans Heinz:</i> Zur Dialektik in der Philosophie von Leibniz	3	II	549
Schelling über Leibniz	4	II	755
<i>Klaus, Georg:</i> Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ und das moderne Weltbild	1	II	18
<i>Krahl, Franz:</i> Karl Marx über Th. R. Malthus	2	II	384
<i>Krauss, Werner:</i> Karl Marx im Vormärz	3/4	I	429
Marx und Engels in ihrer Stellungnahme zur nationalen Frage	3	II	601
<i>Ley, Hermann:</i> Karl Marx' Einleitung in die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie	3	II	574
<i>Linke, Paul F.:</i> Warum philosophische Wissenschaft?	3/4	I	551
<i>Lukacs, Georg:</i> Schellings Irrationalismus	1	I	53
Kierkegaard	2	I	286
Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer	3/4	I	471
Kunst und objektive Wahrheit	1	II	113
Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx	2	II	288
Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie	4	II	764
<i>Mende, Georg:</i> Kant und das Problem des ewigen Friedens	1	I	103
<i>Niekisch, Ernst:</i> Weg und Krise der abendländischen Ordnung	3	II	533
<i>Rönsch, Dieter:</i> Karl Marx über die ökonomische Basis der Gesellschaft	3	II	556
<i>Schröter, Karl:</i> Die Grundlagenfragen der Mathematik und die Philosophie	1	I	119
<i>Singer, Otto:</i> Die Entstehung der Sterne und die Frage eines Weltanfangs	3/4	I	570
<i>Stern, Victor:</i> Karl Marx über den französischen Materialismus	3/4	I	461

AUSLÄNDISCHE BEITRÄGE/ÜBERSETZUNGEN	Heft	Jahrgang	Seite
<i>Baczko, Bronislaw</i> : Die Traditionen des wissenschaftlichen Sozialismus und die Aufgaben der marxistischen philosophischen Historiographie	4	II	835
<i>Kolakowski, Leszek</i> : Die Traditionen des wissenschaftlichen Sozialismus und die Aufgaben der marxistischen philosophischen Historiographie	4	II	835
<i>Kronski, Tadeusz</i> : Das Problem der Rezeption der Philosophie Kants in Polen	4	II	858
<i>Labérenne, Paul</i> : Pius XII. und die Wissenschaft	1	I	159
<i>Poperen, Jean</i> : Die Geschichtsphilosophie von Arnold J. Toynbee	3/4	I	600
<i>Rosental, M. M.</i> : Die Ausarbeitung des Gesetzes vom Kampf der Gegensätze in Karl Marx' „Kapital“	2	I	332
<i>Schatzman, Evry</i> : Quantenphysik und Realität	3	II	621
<i>Semjonow, J. N.</i> : Die Geopolitik im Dienst der westdeutschen Revanchisten	3	II	613
<i>Sladkowska, Anna</i> : Das Verhältnis der polnischen Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur klassischen deutschen Philosophie	4	II	868
<i>Togliatti, Palmiro</i> : Vorwort zu Voltaires Traktat über die Toleranz	1	II	149
<i>Trofimow, P. S.</i> : Fragen der materialistischen Dialektik und Erkenntnistheorie im „Kapital“ von Karl Marx	3/4	I	579
<i>Ujemow, A. I.</i> : Das heliozentrische System des Kopernikus und die Relativitätstheorie	2	II	418
<i>Wojnar, Janina</i> : Die Traditionen der Solidarität und der Brüderlichkeit des polnischen und des deutschen Volkes in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts	4	II	882
<i>Wostrikow, A. W.</i> : Die Klassiker des Marxismus-Leninismus über den Zusammenhang von Sprache und Denken	1	I	132
<i>Yang Hsing-shun</i> : Der Kampf des Materialismus mit dem Idealismus im alten China	1	II	152

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels

<i>Eröffnung durch einen Beitrag der Redaktion</i>	3	II	642
<i>Behrens, Friedrich</i>	4	II	896
<i>Cornu, Auguste</i>	4	II	894
Über Fragen der Logik			
<i>Albrecht, Erhard</i>	2	I	350
<i>Greulich, Walter</i>	2	I	359
<i>Harich, Wolfgang</i>	1	I	175
<i>Jacoby, Günther</i>	3/4	I	614
<i>Klaus, Georg</i>	2	I	363
<i>Klaus, Georg</i>	4	II	903
<i>Linke, Paul F.</i>	2	I	354
<i>Linke, Paul F.</i>	3	II	643
<i>Morf, Otto</i>	2	II	465
<i>Schröter, Karl</i>	3/4	I	619
<i>Schröter, Karl</i>	1	II	167
<i>Schröter, Karl</i>	2	II	446

Über philosophische Fragen der modernen Physik

	Heft	Jahrgang	Seite
<i>Bassenge, Friedrich</i>	2	II	476
<i>Cumme, Haimar</i>	3	II	686
<i>Eckstein, Brigitte</i>	3/4	I	629
<i>Eckstein, Brigitte</i>	4	II	928
<i>Fogarasi, Bela</i>	3/4	I	640
<i>Gelbrich, Wolfgang</i>	2	I	385
<i>Gelbrich, Wolfgang</i>	3	II	618
<i>Havemann, Robert</i>	2	I	378
<i>Havemann, Robert</i>	3	II	678
<i>Jacoby, Günther</i>	2	I	381
<i>Kockel, Bernhard</i>	3/4	I	633
<i>Kockel, Bernhard</i>	3	II	677
<i>Ley, Hermann</i>	1	II	207
<i>Mende, Georg</i>	3/4	I	631
<i>Seiwert, Rolf</i>	3	I	385
<i>Stern, Victor</i>	1	II	188
<i>Strauß, Martin</i>	2	I	386
<i>Zahn, Rolf</i>	2	I	383

BERICHTE

Begegnung polnischer und deutscher Philosophen in Berlin (<i>Manfred Hertwig</i>)	3	II	695
Der Stuttgarter Philosophenkongreß (<i>Redaktion</i>)	4	II	934

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Aebi, Magdalena: Kants Begründung der deutschen Philosophie (<i>Leopold Fritsch</i>)	1	II	238
Bloch, Ernst: Christian Thomasius — ein deutscher Gelehrter ohne Misere (<i>Peter Goldammer</i>)	3	II	717
Conrad-Martius, Hedwig: Abstammungslehre (<i>Rudolph Gottschalk</i>)	3	II	732
Cornforth, Maurice: Wissenschaft contra Idealismus (<i>Georg Mende</i>)	1	II	235
Daim, Wilfried: Umwertung der Psychoanalyse (<i>Hans-Dieter-Schmidt</i>)	4	II	981
Darwin, Charles Galton: The Next Million Years (<i>G. Jepiskopossow</i>)	3	II	737
Engels, Friedrich: Dialektik der Natur (<i>Klaus Zweiling</i>)	1	I	209
Engels, Friedrich: Die heilige Familie u. a. (<i>Werner Sellhorn</i>)	3	II	698
Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie (<i>Werner Sellhorn</i>)	3	II	698
Gilson, Etienne: Dante und die Philosophie (<i>Emil Fuchs</i>)	2	II	514
Guilhénouf, Robert: Le Problème de la Théorie Marxiste de la Valeur (<i>Otto Morf</i>)	3	II	712
Hartmann, Nicolai: Teleologisches Denken (<i>Wolfgang Harich</i>)	2	I	416
Hartmann, Nicolai: Ästhetik (<i>Joachim Krueger</i>)	3	II	721
Heidegger, Martin: Kant et la Métaphysique (<i>Marc Soriano</i>)	3	II	735

	Heft	Jahrgang	Seite
Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik (<i>Hans Heinz Holz</i>)	3	II	740
Heidegger, Martin: Was heißt Denken? (<i>Hans Heinz Holz</i>)	3	II	740
Jaspers, Karl: Rechenschaft und Ausblick (<i>Georg Mende</i>)	4	II	983
Jaspers, Karl: Von der Wahrheit (<i>Georg Mende</i>)	4	II	983
Jung, Gertrud: Philosophenlexikon (<i>Wolfgang Harich</i>)	2	II	515
Kant, Immanuel: Träume eines Geistersehers. Phil. Büch. Bd 1 (<i>Franz Hagen</i>)	4	II	967
Knittermeyer, Hinrich: Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart (<i>Georg Mende</i>)	4	II	983
Kraft, Victor: Der Wiener Kreis (<i>Karl Schröter</i>)	1	II	246
Löwith, Karl: Weltgeschichte und Heilsgeschehen (<i>Ernst Niekisch</i>)	2	II	512
Marx, Karl: Die heilige Familie u. a. (<i>Werner Sellhorn</i>)	3	II	698
Marx, Karl: Die deutsche Ideologie (<i>Werner Sellhorn</i>)	3	II	698
Mehring, Franz: Die Lessinglegende (<i>Fritz-Georg Voigt</i>)	3	II	706
Popow, A. J.: Der moderne Malthusianismus — eine menschenfeindliche Ideologie der Imperialisten (<i>Peter Bollhagen</i>)	4	II	954
Rosental, M. M.: Die marxistische dialektische Methode (<i>Alfred Kosing</i>)	2	I	406
Rutkewitsch, M. N.: Die Praxis — Grundlage der Erkenntnis und Kriterium der Wahrheit (<i>Alfred Kosing</i>)	3/4	I	663
Schaff, Adam: Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit (<i>Egon Krüger</i>)	4	II	939
Schneider, Friedrich: Kennen und Erkennen (<i>Friedrich Bassenge</i>)	4	II	972
Schneider, Friedrich: Erkenntnistheorie und Theologie (<i>Friedrich Bassenge</i>)	4	II	972
Schweitzer, Bernhard: Platon und die bildende Kunst der Griechen (<i>Wolfgang Heise</i>)	4	II	969
Spiegel, Joachim: Das Werden der altägyptischen Hochkultur (<i>Hans Heinz Holz</i>)	1	II	258
Stern, Victor: Zu einigen Fragen der marxistischen Philosophie (<i>Manfred Hertwig</i>)	4	II	961
Stolpe, Heinz: Die Mittelalterauffassung des jungen Herder (Autorreferat von <i>Heinz Stolpe</i>)	1	II	280
Tschernyschewskij, N. G.: Ausgewählte philosophische Schriften (<i>Wolf Düwel</i>)	2	II	503
Tschernyschewskij, N. G.: Die ästhetischen Beziehungen der Kunst zur Wirklichkeit (<i>Ulrich Kuhnke</i>)	4	II	958
Wach, Joachim: Religionssoziologie (<i>Emil Fuchs</i>)	3	II	720
Winter, E. J.: Leben und geistige Entwicklung des Sozialethikers und Mathematikers Bernard Bolzano (<i>Günther Asser</i>)	3/4	I	669
Ziegenfuß, Werner: Philosophenlexikon (<i>Wolfgang Harich</i>)	2	II	515
Deutsche Beiträge zum Avicenna-Gedenkjahr 1952 (<i>Heinrich Simon</i>)	2	I	412
Die Texte von Marx und Engels — ein sowjetisches Freundschaftsgeschenk (<i>Paul Rilla</i>)	2	II	498

Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus

von GEORG LUKACS (Budapest)

Bei allen idealistischen Verzerrungen war Hegel der erste, der das Problem des Besonderen wirklich konkret und vielseitig gestellt hat; bei Kant finden wir bloß vereinzelte, wenn auch keineswegs unwichtige Aspekte des Aufwerfens dieser Frage. Die unmittelbaren Nachfolger Hegels verstanden die Universalität dieses Problems und dessen Bezogenheit auf die Wirklichkeit selbst nicht mehr. Die umfangreiche Logik von Rosenkranz z. B. behält zwar in der Lehre von Begriff, Urteil und Schluß die formellen Kategorien der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit bei, ihre Behandlungsweise ist aber rein formalistisch; Rosenkranz' Methode geht, wie dies der „orthodoxe“ Hegelianer Lassalle sogleich erkannte, den Weg von Hegel zu Kant zurück. Damit werden alle (problematischen) Errungenschaften der Hegelschen Logik stillschweigend, unvermerkt preisgegeben.

Einzig und allein der junge Marx wirft in seiner Hegelkritik die ganze Fülle der hier vorhandenen und verborgenen Probleme auf. Er tut es vorerst noch vom Standpunkt eines radikalen Linkshegelianers; seine erste Kritik der Gesellschaftsphilosophie Hegels ist noch die eines revolutionären Demokraten. Selbstverständlich erhebt sich mit seiner Entwicklung zum philosophischen Materialisten und Kommunisten diese Kritik, die kritische Bearbeitung des Hegelschen Erbes, die materialistische Umstülpung der idealistischen Dialektik, auf ein immer höheres Niveau, sowohl in konkret gesellschaftlicher wie in allgemein philosophischer Hinsicht. In der Londoner Emigration zur Zeit der Niederschrift der ersten Fassung des „Kapital“, der Herausgabe von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ erfolgt bei Marx eine erneute intensive Beschäftigung mit der Logik Hegels; es entstand im Jahre 1858 sogar der Plan, das Rationelle dieses Werks in einer kurzen Schrift zusammenfassend zu bearbeiten.¹ Leider konnte dieser Plan nie verwirklicht werden, aber die oben erwähnten, in dieser Zeit entstandenen Arbeiten zeigen viele Spuren der intensiven Beschäftigung mit der Hegelschen Philosophie.²

Marx weist in der Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ nach, daß einerseits das Ausgehen von der unmittelbar gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit in dieser Unmittelbarkeit wissenschaftlich falsch ist. Die Ökonomie fing zwar mit dem Untersuchen des „lebendigen Ganzen“ der Gesellschaft an, ihre Entwicklung als Wissenschaft äußerte sich aber darin, daß sie durch Abstraktion und Analyse

¹ Marx an Engels 14. 1. 1858, Briefwechsel II. 275.

² Der Apparat der Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie weist auf eine Fülle von Stellen hin, die diese intensive Beschäftigung mit Hegel belegen.

„einige bestimmte abstrakte, allgemeine Beziehungen“ herausarbeitete. Erst auf diesem Weg konnte die ökonomische Wissenschaft von diesen einfachen und allgemeinen Bestimmungen wieder zum Ganzen der Wirklichkeit, die aber jetzt schon als echte konkrete Realität erkannt werden konnte, zurückkehren. Diese methodologische Untersuchung führt also zum materialistisch-dialektischen Verständnis des Konkreten: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.“ Wird also mit diesen Betrachtungen jeder Empirismus abgelehnt, so wird andererseits zugleich der Hegelsche Idealismus unzweideutig als illusionär entlarvt. Marx sagt über den oben angeführten synthetischen Charakter des Konkreten: „Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt der Anschauung und Vorstellung ist... Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.“³

Damit ist kritisch und methodologisch die Grundlage zur materialistischen Umstülpung umrissen. Wir können aber schon bei Hegel beobachten, daß die auf solche Weise zum Vorschein kommenden Kategorien (also für uns die Besonderheit) nicht primär logische Formen sind, die man auf die Wirklichkeit irgendwie „anwendet“, sondern Widerspiegelungen objektiver Tatbestände in Natur und Gesellschaft, die sich in der menschlichen Praxis bewähren müssen, um dann durch einen weiteren Abstraktionsprozeß, der aber nie den Kontakt mit der objektiven Wirklichkeit und der Praxis verlieren darf, zu logischen Kategorien zu werden. Die wirkliche Kritik von Marx an Hegel können wir deshalb erst an Marx' konkreter Analyse und Darstellung der objektiven Welt selbst wahrnehmen und richtig verstehen. Es handelt sich dabei nicht nur um ein reicheres Material, gerade das Wesen der Kategorien erscheint hier, als Widerspiegelung der ihnen entsprechenden Wirklichkeit, in einer qualitativ anderen Klarheit und Konkretheit.

Bereits bei Hegel können wir verfolgen, wie das Problem der Besonderheit bei ihm aus den Aufgaben der bürgerlichen Revolution, aus der Analyse der bürgerlichen Gesellschaft, der Französischen Revolution, aus der historischen Verteidigung des gesellschaftlichen Fortschritts herauswächst. Wir können selbstredend dabei auch feststellen, wie die Einwirkung der Zurückgebliebenheit Deutschlands, wie der philosophische Idealismus Hegels die gesellschaftlichen und damit auch die allgemein methodologischen Probleme verzerrt. Gerade hier setzt die scharfe Kritik des jungen Marx an Hegel ein. Mit seiner Entwicklung zum philosophischen Materialismus und zur Begründung des Kommunismus entfaltet und konkretisiert sich diese Kritik, stellt sie immer klarer und ausgeführter die realen Errenschaften der materialistischen Dialektik, der sozialistischen Weltanschauung

³ Marx, Grundrisse, 21/22.

den Halbheiten und Zwiespältigkeiten der bürgerlichen Auffassung, der idealistischen Dialektik gegenüber. Diese Kritik ist aber nie, wie bei Feuerbach, ein Verwerfen der Ergebnisse der dialektischen Methode in Bausch und Bogen, sondern echte Kritik: kritisches Vernichten des Falschen und Verzerrten, Heraus Schälen des rationellen Kerns auch aus den wüstesten spekulativen Gedankengängen, materialistisches auf die Füße Stellen jener Bestimmungen, in denen ein Anlauf zur richtigen Erkenntnis wirklicher Zusammenhänge vorhanden war, die aber infolge der idealistischen Formulierung nicht bis zum Erfassen der Wahrheit geführt werden konnten. Die Grundlage dieser Kritik ist die Entwicklung der Gesellschaft selbst, die angemessene Widerspiegelung jener Zusammenhänge, die die Entwicklung selbst aufwirft. Darum konnte der junge Marx, noch bevor er gesellschaftlich und philosophisch die neue Wissenschaft begründet hatte, auch vom Standpunkt einer konsequenten revolutionären Demokratie, eines — freilich sehr wenig „orthodoxen“ — Linkshegelianismus eine richtige Kritik an Hegels Rechtsphilosophie üben.

Wir haben bei der Behandlung Hegels als dessen Verdienst hervorgehoben, daß er die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen in der demokratischen Revolution erkannt hat: nämlich die Entlarvung der Präntention der alten herrschenden Klasse, die Interessen der ganzen Gesellschaft (das Allgemeine) zu vertreten, wo sie doch nur ihre engen und egoistischen Klasseninteressen (das Besondere) durchsetzen will; die neue revolutionäre Klasse dagegen muß, auch wenn sie natürlich vor allem die eigenen Klasseninteressen (das Besondere) vertritt, als Repräsentant der Interessen aller im ancien régime Benachteiligten auftreten (das Allgemeine). Das abstrakte Schema dieser Auffassung kann der junge Marx, da es mit der Wirklichkeit übereinstimmt, akzeptieren. Die reicheren historischen Erfahrungen, der höhere Standpunkt zur Revolution führen ihn jedoch dazu, die ganze Frage weitaus konkreter aufzuwerfen und zu beantworten, als dies Hegel zu tun vermochte, insbesondere, da Marx bereits eine demokratische Revolution im Auge hat, in welcher das Proletariat eine führende Rolle spielen wird, die also die Möglichkeit in sich birgt, in eine sozialistische Revolution hinüberzuwachsen. In seiner Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ wirft Marx die Frage so auf: „Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution?“ Die Antwort lautet: „Darauf, daß ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipiert und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt... Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind, worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist. Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindizieren.“⁴ Marx weist

⁴ MEGA 1/1. 617.

diese Dynamik in bezug auf die Rolle der Bourgeoisie in der Französischen Revolution sowie in bezug auf die des Proletariats in der erwarteten deutschen demokratischen Revolution nach.

Aus der Ahnung Hegels wird so eine exakte Revolutionserkenntnis. Die entscheidende Modifikation, Bereicherung und Konkretisierung besteht darin, daß schon der junge Marx mit allen — historisch notwendigen — Illusionen der bürgerlichen Revolutionäre nunmehr vollständig abzurechnen imstande ist. Damit erfährt in dieser Dialektik des Allgemeinen und Besonderen der Begriff des Allgemeinen eine qualitative, ausschlaggebende Veränderung und Erhellung. In der „Deutschen Ideologie“ führt Marx aus: „daß jede nach der Herrschaft strebende Klasse, wenn ihre Herrschaft auch, wie dies beim Proletariat der Fall ist, die Aufhebung der ganzen alten Gesellschaftsform und der Herrschaft überhaupt bedingt, sich zuerst die politische Macht erobern muß, um ihr Interesse wieder als das Allgemeine, wozu sie im ersten Augenblick gezwungen ist, darzustellen. Eben weil die Individuen *nur* ihr besonderes — für sie nicht mit ihrem gemeinschaftlichen Interesse zusammenfallendes suchen, überhaupt das Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit — wird dies als ein ihnen ‚fremdes‘ und von ihnen ‚unabhängiges‘, als ein selbst wieder besonderes und eigentümliches ‚Allgemein‘-Interesse geltend gemacht, oder sie selbst müssen sich in diesem Zwiespalt begegnen, wie in der Demokratie.“⁵

Sind hier bestimmte reale Ansätze Hegels in eine konkrete materialistisch fundierte Theorie erhoben worden, so ist der Gegensatz in anderen Ausführungen noch weitaus krasser. Denn wir kennen ja jene Erschütterung der Geschichtsauffassung Hegels, die der Sturz Napoleons hervorgebracht hat; jene Herabminderung seiner Forderungen nach Reform der Gesellschaft auf das Niveau der Versprechungen Friedrich Wilhelms III. aus der Zeit der Befreiungskriege. Diese Rückbildung seiner Perspektiven der historischen Entwicklung hat für Hegel erstens die Folge, daß dieses preußische Idealbild als krönender Abschluß der Geschichte, als deren Ende dargestellt wird. Zweitens aber lockert eine solche Resignation zugleich die Beziehung der Kategorien zur Wirklichkeit. Über die notwendige Verzerrung durch den philosophischen Idealismus hinaus werden die einzelnen philosophischen Kategorien immer weniger aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst entwickelt. Sie sind nunmehr vielfach Kategorien der Logik, die auf die Gesellschaft angewandt werden. Hegel hat zwar auch jetzt das Bestreben, diese zu begreifen, seine „Rechtsphilosophie“ erhebt den Anspruch eines solchen Begreifens. Der junge, noch nicht sozialistische Marx stellt indessen richtig fest, daß diese Ansprüche nicht stichhaltig sind: „Dies *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes zu fassen.“⁶

Dies hat zur Folge, daß die Ableitungen Hegels nur scheinbare werden müssen, und wo aus ihnen weitere Konsequenzen über das Allgemeine und Besondere gezogen werden, schweben diese in der Luft, sind sie nicht abstrahierte Spiegelbilder realer gesellschaftlicher Tatbestände. Marx kriti-

⁵ MEGA 5, 23.

⁶ MEGA 1/1. 510.

siert z. B. den von Hegel statuierten Übergang von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft: „Der Übergang wird also nicht aus dem *besonderen* Wesen der Familie usw. und dem besonderen Wesen des Staates, sondern aus den *allgemeinen* Verhältnissen von *Notwendigkeiten* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nur darauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.“⁷

Diese Methode Hegels hat die unabweisliche Folge, daß alle wichtigen Zusammenhänge seiner Gegenwart, sowohl die Beziehungen der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat wie des citoyen zum bourgeois usw. idealistisch auf den Kopf gestellt erscheinen müssen. Hier wird die tiefe wechselseitige Beeinflussung zwischen philosophischem Idealismus und politischer Rückständigkeit, Rückwärtsgerichtetheit bei Hegel offenkundig.

Endlich sieht Hegel zwar verhältnismäßig klar den Kampf des Alten und des Neuen als wesentlichen Inhalt der Geschichte. Jedoch interpretiert er oft das Neue aus den Prinzipien des Alten, statt die Prinzipien des Neuen zu einer echten Kritik des Alten auszunützen. Er kennt (oder besser gesagt: ahnt) den Unterschied, ja die Entgegengesetztheit zwischen feudalen Ständen und modernen Klassen, er versucht aber trotzdem, diese aus jenen und nicht umgekehrt zu erklären. Der junge Marx als revolutionärer Demokrat erkennt und bekämpft dieses reaktionäre Prinzip bei Hegel mit der größten Schärfe. „Es ist die *unkritische*, die *mystische* Weise, eine *alte Weltanschauung* im Sinne einer neuen zu *interpretieren*, wodurch sie nichts als ein unglückliches Zwitterding wird, worin die Gestalt die Bedeutung und die Bedeutung die Gestalt belügt und weder die Gestalt zu ihrer Bedeutung und zur wirklichen Gestalt, noch die Bedeutung zur Gestalt und zur wirklichen Bedeutung wird. Diese *Unkritik*, dieser *Mystizismus* ist sowohl das Rätsel der modernen Verfassung (*κατ' ἐξοχήν* der ständischen), als auch das Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der *Rechts- und Religionsphilosophie*.“⁸

Diese Methode muß bei Hegel auch das relativ richtig Wahrgenommene in der Darstellung entstellen. Seine „Rechtsphilosophie“ steht auf dem Standpunkt der konstitutionellen Monarchie. Auch der junge Marx leugnet nicht, daß diese Staatsform im Vergleich zum Feudalabsolutismus einen — relativen — Fortschritt bedeutet hat. Indem jedoch Hegel aus einer solchen relativen Fortschrittlichkeit die endgültige Verkörperung des absoluten Geistes, eine der Idee adäquate Wirklichkeit machen will, entsteht bei ihm etwas klar Reaktionäres. „Alle Attribute des konstitutionellen Monarchen im jetzigen Europa macht Hegel zu absoluten Selbstbestimmungen *des Willens*. Er sagt nicht: der Wille des Monarchen ist die letzte Entscheidung, sondern: die letzte Entscheidung des Willens ist — der Monarch. Der erste Satz ist empirisch, der zweite verdreht die empirische Tatsache in ein metaphysisches Axiom.“⁹ So schlägt diese methodologische Einstellung Hegels

⁷ Ebenda, 409.

⁸ Ebenda, 500/501.

⁹ Ebenda, 428.

in politische Inhaltlichkeit um. Der junge Marx kritisiert hier die Philosophie Hegels vom Standpunkt seines damaligen revolutionären Demokratismus aus als eine Theorie, die jede Perspektive zur Zukunft verstellt und damit die Erkenntnis von Vergangenheit und Gegenwart verfälscht: „Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie... Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine Art, und zwar eine schlechte Art. Die Demokratie ist ‚Inhalt und Form‘. Die Monarchie *soll* nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt.“¹⁰ Hegels Verdienst, wie in der Ökonomie, besteht hier nach Marx darin, daß er das Sein der Gegenwart richtig sieht. Die falsche Einstellung hat aber zur Folge, daß er aus richtig wahrgenommenen, in ihrer Struktur sogar richtig erkannten Tatsachen nicht nur falsche Konsequenzen zieht, sondern auch das bereits erkannte Fundament falsch auslegt. So in der Beziehung der Stände zum Staat: „Er macht das *ständische* Element zum Ausdruck der *Trennung*, aber zugleich soll es der Repräsentant einer Identität sein, die nicht vorhanden ist.“¹¹ Hegels Programm besteht in einer ständigen Vermittlung zwischen den verschiedenen Momenten und Tendenzen der bürgerlichen Gesellschaft. Daß er in die Stände eine solche — sachlich unvereinbare — Verdoppelung hineinmystifiziert, macht es für ihn möglich, sie immerzu in derartigen Vermittlungen und Versöhnungen figurieren zu lassen.

Da nun die rein logischen Kategorien in ihrem Aufbau vielfach nach diesem Modell geformt wurden, können sie — scheinbar — in der Philosophie des Staats und der Gesellschaft diese ihre Funktion tadellos erfüllen. Die Scheinrationalität solcher Zusammenhänge erhält eine Scheinevidenz, indem sich diese Kategorien „von selbst“ zu einem Schluß vereinigen lassen. Dies alles ist aber nur ein formalistischer Schein. So vermittelt das ständische Element zwischen Volk und Fürst, zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Regierung usw. Die Hegelschen Stände sind einerseits mittelalterliche Korporationen, andererseits und zugleich die Klassen der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Indem Hegel diese Unvereinbarkeit in eine und dieselbe Kategorie preßt, entsteht bei ihm statt des erstrebten konkreten Begriffs ein *mixtum compositum*, und indem er dieses als Mitte des Schlusses gebraucht, muß dabei der widerspruchsvolle Doppelsinn zur Geltung kommen und den Zusammenhang mystifizieren, statt seinen rationellen Kern zum Ausdruck zu bringen: „Die Mitte ist das hölzerne Eisen, der vertuschte Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Einzelheit.“¹² Denn die Stände als Klassen der modernen bürgerlichen Gesellschaft müßten folgerichtigerweise „ihre *Besonderheit* zur bestimmenden Gewalt des Ganzen“ machen. Dagegen will Hegel mit ihnen erreichen, „daß das ‚an und für sich Allgemeine‘, der politische Staat, nicht von der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wird, sondern umgekehrt sie bestimmt“.¹³

So entsteht hinter der scheinbar streng logischen Fassade ein Chaos der entgegengesetzt wirksamen Inhalte; und die ständig in Anspruch genommene Vermittlung ist in Wahrheit ein Vertuschen dieser Gegensätzlich-

¹⁰ Ebenda, 434.

¹² Ebenda, 502.

¹¹ Ebenda, 489.

¹³ Ebenda, 509.

keit. Marx faßt diesen — ungewollt — antinomischen Charakter der Hegelschen Gesellschaftsphilosophie bei Behandlung der gesetzgeberischen Gewalt prägnant zusammen. Hegel will auch in dieser ein Moment der Vermittlung erblicken und darstellen; hinter dieser Vermittlung steht aber in der gesellschaftlichen Wirklichkeit gerade das Entgegengesetzte: „In Wahrheit ist es die Antinomie des *politischen Staates* und der *bürgerlichen Gesellschaft*, der *Widerspruch des abstrakt politischen Staates* mit sich selbst. Die gesetzgebende Gewalt ist die *gesetzte Revolte*.“ Darin kommt die ganze Widersprüchlichkeit von Hegels Philosophie klar zum Ausdruck. Marx setzt den eben angedeuteten Gedankengang so fort: „Hegels Hauptfehler besteht darin, daß er den *Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee* faßt, während er allerdings ein Tieferes zu seinem Wesen hat, nämlich einen *wesentlichen Widerspruch*, wie z. B. hier der Widerspruch der gesetzgebenden Gewalt in sich selbst nur der Widerspruch des politischen Staates, also auch der bürgerlichen Gesellschaft mit sich selbst ist.“¹⁴

Hier sind bereits die prinzipiellen Gesichtspunkte sowie die historische Wichtigkeit der Marxschen Kritik an Hegel klar ersichtlich. Es ist seinerzeit die bedeutende Leistung Hegels gewesen, daß er ein scheinbar ausschließlich logisches Problem, wie das Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen und Einzelnen, als Problem der Struktur und der Entwicklung der Gesellschaft behandelt hat. Wir können dabei feststellen, daß die weitgehend negativen Züge in der Verwirklichung seines Programms gerade aus dieser neuen und fruchtbaren Stellungnahme entsprossen sind. Das bahnbrechend Neue und das verwirrend Mystifizierende verschlingen sich deshalb bei ihm in einer oft schwer entwirrbaren Weise. Darum konnte eine in die Zukunft weisende Kritik erst vom Standpunkt eines andersartigen, eines höherentwickelten gesellschaftlichen Seins erfolgen: von dem der revolutionären Demokratie und vor allem später von dem des Kommunismus bei Marx.

Alle bürgerlichen Nachfolger Hegels, einerlei, ob sie Schüler oder Feinde seiner Methode und seines Systems waren, mußten sich diesen Problemen gegenüber völlig ratlos und hilflos verhalten. Die richtige, die treffende Kritik der vielen Pseudo-Allgemeinheiten und Pseudo-Besonderheiten bei Hegel konnte also auch logisch nur dort einsetzen, wo der falschen Beurteilung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, aus der diese verfälschten logischen Gebilde entstammen, eine politisch-sozial inhaltlich richtig gesehene Wirklichkeit gegenübergestellt wurde. Wir haben früher bei Hegel auf die schreiendsten Absurditäten seiner Folgerungen (Monarchie, Bürokratie usw.) hingewiesen. Wir führen jetzt noch eine kritische Bemerkung des jungen Marx an, um die Methodologie seiner Kritik in ihrer Einheit der politischen und logischen Gesichtspunkte vollständig aufzudecken. Er sagt über die Bürokratie als „allgemeinen Stand“ bei Hegel: „Sie (die Bürokratie G. L.) ist das ‚Staatsbewußtsein‘, der ‚Staatswille‘, die Staatsmacht‘, als *eine Korporation* (das ‚allgemeine Interesse‘ kann sich dem besonderen gegenüber nur als ein ‚Besonderes‘ halten, solange sich das Besondere dem Allgemeinen gegenüber als ein ‚Allgemeines‘ hält. Die Bürokratie muß also

¹⁴ Ebenda, 509/10.

die *imaginäre* Allgemeinheit des besonderen Interesses, den Korporationsgeist beschützen, um die *imaginäre* Besonderheit des allgemeinen Interesses, ihren eigenen Geist zu beschützen. Der Staat muß Korporation sein, solange die Korporation Staat sein will), also eine *besondere geschlossene* Gesellschaft im Staat.“¹⁵ Man kann hier sehr genau wahrnehmen, wie alles inhaltlich (und darin: logisch) Falsche bei Hegel aus derselben Quelle stammt, die seine großen Entdeckungen ans Tageslicht brachte, aus der unzertrennbaren Verknüpfung von politisch-sozialem Inhalt und logischer Form bei Priorität, bei ausschlaggebender Bestimmung dieser durch jenen. Das hat zur natürlichen Folge, daß die Kritik von Marx an Hegel in wachsendem Maße nicht bei der Kritik stehen bleiben kann, sondern daß das Entlarven der Falschheit ununterbrochen ins Aufzeigen des gesellschaftlich-politisch Richtigen umschlägt und daß von hier aus nun das logisch-methodologische Erhellen der Kategorien erfolgt. Selbstredend bezieht sich diese Kritik, dieses In-Evidenz-Bringen des Neuen auf die gesamte Philosophie Hegels, auf alle von ihm teils neuentdeckten, teils originell umgedeuteten Kategorien; wir müssen uns hier aber auf die von uns behandelte Problemgruppe beschränken.

Es ist natürlich kein Zufall, daß Marx' Kritik an Hegel sich derart auf das Problem des Allgemeinen konzentriert. Dies nicht nur deshalb, weil es sich dabei um eine zentrale Kategorie des wissenschaftlichen Denkens handelt und der Marxismus, der einen neuen, qualitativ höheren Typus der Wissenschaft begründet, zwangsläufig deren Zentralbegriffe genau bestimmen und jede Verwechselbarkeit mit der Pseudowissenschaft des Idealismus und der Metaphysik eliminieren muß, sondern auch deswegen, weil die falsche Bestimmung der Kategorie der Allgemeinheit in der Apogetik des Kapitalismus eine außerordentlich wichtige Rolle spielt. Es genügt, diese Lage durch einige Beispiele auch aus der späteren Produktion von Marx zu illustrieren, um so mehr, als wir solche Tendenzen auf politischem Gebiet an der Hand der Kritik des Hegelschen „allgemeinen Standes“ bereits näher beleuchtet haben. Ökonomisch taucht diese Frage gleich in der großen, leider Fragment gebliebenen Einleitung zur ersten Niederschrift des „Kapital“ auf. Marx untersucht hier den Begriff der „Produktion im allgemeinen“. Er stellt fest, daß es sich hier — innerhalb bestimmter Grenzen — um eine „verständige Abstraktion“ handelt. Ihre Grenzen werden vor allem dadurch gezogen, daß „über der Einheit... die wesentliche Verschiedenheit nicht vergessen“ werden darf. Und gerade hier taucht das Problem der Apogetik des Kapitalismus auf: „In diesem Vergessen liegt z. B. die ganze Weisheit der modernen Ökonomen, die die Ewigkeit und Harmonie der bestehenden sozialen Verhältnisse beweisen.“ Marx führt hier die Notwendigkeit der Produktionsinstrumente an, aus welcher nun die Apogetik zu dem Schluß gelangt: „Also ist das Kapital ein allgemeines, ewiges Naturverhältnis; d. h. wenn ich gerade das Spezifische weglasse, was ‚Produktionsinstrument‘, ‚aufgehäuften Arbeit‘ erst zum Kapital macht.“¹⁶

Jeder kann sehen, wie die Apogetik — methodologisch angesehen — davon ausgeht, daß eine innerhalb bestimmter Grenzen berechnete Verall-

¹⁵ Ebenda, 455.

¹⁶ Marx, Grundrisse, 7.

gemeinerung zu einer bedingungslosen aufgebläht wird, wobei dieses Ergebnis dadurch zustande kommen kann, daß der Begriff der Allgemeinheit von jeder dialektischen Beziehung (Bestimmung, Begrenzung, Bereicherung, Konkretisierung usw.) mit der Besonderheit „befreit“ wird; die apologetisch abstrahierende Fassung des Allgemeinen liquidiert also zugleich die Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen oder läßt höchstens eine formalistische Pseudodialektik zu. Eine jede Analyse des Kapitalismus — gleichviel, ob es sich um eine Einzelfrage oder um das Grundproblem des ganzen Systems handelt — muß diese Feststellung über die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen bestätigen. So führt Marx in den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ bei Behandlung der Überproduktion im Kapitalismus aus: „Es genügt hier nachzuweisen, daß das Kapital eine *besondere* Beschränkung der Produktion enthält — die seiner allgemeinen Tendenz, über jede Schranke derselben fortzutreiben, widerspricht —, um die Grundlage der *Überproduktion*, den Grundwiderspruch des entwickelten Kapitals aufgedeckt zu haben; um überhaupt aufgedeckt zu haben, daß es nicht, wie die Ökonomen meinen, die *absolute* Form für die Entwicklung der Produktivkräfte ist...“¹⁷ Im „Kapital“ gibt dann Marx zusammenfassende Formulierungen des ganzen Problems, die evident machen, daß die Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen, die nähere Bestimmung von jenem durch diese Dialektik, in logischer Form die fundamentale Tatsache der Prozeßartigkeit, der Historizität einer jeden ökonomischen Formation, darunter auch des Kapitalismus, widerspiegelt. Das oben aufgezeichnete Auslöschen der Dialektik ist zugleich ein Auslöschen der historischen Betrachtungsweise. Marx gibt im „Kapital“ Formulierungen dieses Problems, die an konkreten ökonomischen Beziehungen und Entwicklungstendenzen die Wahrheit in dieser Frage der Methodologie prägnant aufzeigen. Wir führen nur eine davon an: „Die wissenschaftliche Analyse der kapitalistischen Produktionsweise beweist dagegen ungefähr, daß sie eine Produktionsweise von besonderer Art, von spezifischer historischer Bestimmtheit ist; daß sie, wie jede andere bestimmte Produktionsweise, eine gegebene Stufe der gesellschaftlichen Produktivkräfte und ihrer Entwicklungsformen als ihre geschichtliche Bedingung voraussetzt: eine Bedingung, die selbst das geschichtliche Resultat und Produkt eines vorhergegangenen Prozesses ist, und wovon die neue Produktionsweise als von ihr gegebener Produktionslage ausgeht; daß die dieser spezifischen, historisch bestimmten Produktionsweise entsprechenden Produktionsverhältnisse — Verhältnisse, welche die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Lebensprozeß, in der Erzeugung ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen — einen spezifischen, historischen und vorübergehenden Charakter haben...“¹⁸

Diese Darlegungen zeigen ganz klar, warum sich — im Verlaufe der ideologischen Krise der Bourgeoisie in wachsendem Maße — eine unterschiedene Affinität zwischen apologetischer Ökonomie und philosophischem Idealismus herausbilden muß. Diese Tendenz tritt bereits in der Auflösung des Hegelianismus deutlich hervor. Es ist also kein Zufall, daß Marx in

¹⁷ Ebenda, 318.

¹⁸ Marx, Kapital, Hamburg 1919, III., II. 414/5.

seiner Polemik gegen die Brüder Bauer auch den erkenntnistheoretischen Bankrott des Idealismus gerade im Zusammenhang mit dem Problem der Allgemeinheit in den Vordergrund rückt.¹⁹ Marx illustriert diese Sackgasse des philosophischen Idealismus an einem bis zur Trivialität einfachen allgemeinen Beispiel. Die abstrakte Vorstellung: Frucht entsteht aus dem berechtigten Denkprozeß, die gemeinsamen Merkmale der Äpfel, Birnen usw. in einen Begriff zusammenzufassen. Die spekulative Mystifizierung entsteht erst, wenn dieser reale Prozeß umgekehrt wird, wenn die Frucht als die Substanz und die Äpfel Birnen usw. als Modi dieser Substanz aufgefaßt werden. Einerseits wird dabei die sinnliche Realität spekulativ vernichtet, andererseits entsteht eine selbstgeschaffene, aber nunmehr unüberwindbare Schwierigkeit. „So leicht es nun ist“, sagt Marx, „aus wirklichen Früchten die abstrakte Vorstellung: ‚die Frucht‘ zu erzeugen, so schwer ist es, aus der abstrakten Vorstellung: ‚die Frucht‘ wirkliche Früchte zu erzeugen. Es ist sogar unmöglich, von einer Abstraktion zu dem *Gegenteil* der Abstraktion zu kommen, wenn ich die Abstraktion nicht *aufhebe*.“ Um diese unlösbare Aufgabe zu einer Scheinlösung führen zu können, gebraucht der spekulative Idealismus alle seine Kunststücke: die Äpfel, Birnen usw. sind die „Selbstunterscheidungen“ ihrer Substanz, der Frucht, die verschiedenen „Glieder im Lebensprozeß“ dieser Substanz. Marx faßt die ironische Beschreibung dieser spekulativen Mystifikation an sich höchst einfacher Tatbestände so zusammen: „Der gewöhnliche Mensch glaubt nichts außerordentliches zu sagen, wenn er sagt, daß es Äpfel und Birnen gibt. Aber der Philosoph, wenn er diese Existenzen auf spekulative Weise ausdrückt, hat etwas *Außerordentliches* gesagt. Er hat ein *Wunder* vollbracht, er hat aus dem unwirklichen *Verstandeswesen* ‚die Frucht‘ die wirklichen *Naturwesen*, den Apfel, die Birne usw. erzeugt, d. h., er hat aus *seinem eigenen abstrakten Verstand*, den er sich als ein absolutes Subjekt außer sich, hier als ‚die Frucht‘ vorstellt, diese Früchte *geschaffen*, und in jeder Existenz, die er ausspricht, vollzieht er einen Schöpfungsakt.“²⁰ Diesen Charakter der idealistischen Philosophie kritisiert auch Lenin auf derselben Linie, indem er die falsche Aufblähung und Verselbständigung des Allgemeinen als deren prinzipiellen Fehler hervorhebt. Er stellt fest, daß Hegel die „Allgemeinheit vergöttlicht“, und bei Aristoteles zeigt er: „Urwüchsiger Idealismus: das Allgemeine (der Begriff, die Idee) ist ein *besonderes Wesen*.“²¹

Wie bereits früher hervorgehoben: Marx gibt auch in dieser Frage nicht nur eine einfache Kritik, ein Vernichten der Positionen des Idealismus, sondern dieses Zerstörungswerk ist immer mit dem konkreten Aufzeigen des Positiven und Richtigen verbunden. Das Zerschlagen der hohlen idealistischen Konzeptionen der Allgemeinheit dient vor allem dazu, die richtig gefaßte Kategorie in ihrer richtigen, wissenschaftlich dialektischen Anwendung hinzustellen. Schon die oben angeführte Analyse der Produktion im allgemeinen hat dies gezeigt. Und man kann sagen: Marx betrachtet die Allgemeinheit als eine von der Wirklichkeit selbst vollzogene Abstraktion, die

¹⁹ Marx, MEGA 3, 228.

²⁰ Ebenda, 230.

²¹ Lenin, Philosophischer Nachlaß, a. a. O., 298.

dann und *nur* dann zum richtigen Gedanken wird, wenn die Wissenschaft die lebendige Entwicklung der Wirklichkeit in ihrer Bewegung, in ihrer Kompliziertheit, in ihren wahrheitsgemäßen Proportionen adäquat abbildet. Soll aber die Widerspiegelung diesen Kriterien entsprechen, so muß sie zugleich historisch *und* systematisch sein, d. h. die konkrete Bewegung auf den Begriff bringen. In diesem Sinne sagt Marx über die Arbeit: „Arbeit scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit — als Arbeit überhaupt — ist uralte. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist ‚Arbeit‘ eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen.“²² Und die weiteren Ausführungen konkretisieren diese historische Dialektik noch stärker: „Die Gleichgültigkeit gegen eine bestimmte Art der Arbeit setzt eine sehr entwickelte Totalität wirklicher Arbeitsarten voraus, von denen keine mehr die alles beherrschende ist. So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besonderer Form gedacht werden zu können.“²³

Schon die bisherigen Beispiele zeigen, wie reich und vielfältig die Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit entfaltet ist, wie falsch es wäre, für solche, untereinander so verschiedenen Prozesse irgendein Schema im voraus auszuklügeln. Die echte Wissenschaft holt aus der Wirklichkeit selbst die strukturellen Bedingungen und ihre historischen Verwandlungen heraus, und wenn sie Gesetze formuliert, so umfassen diese die Allgemeinheit des Prozesses, aber so, daß man von dieser Gesetzlichkeit stets, freilich oft nur durch viele Vermittlungen hindurch, zu den Einzeltatsachen des Lebens herabsteigen kann. Das ist ja gerade die konkret durchgeführte Dialektik des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen. Man kann diesen Zusammenhang sehr gut an der Marxschen Analyse des Kapitals im allgemeinen studieren. Marx sagt: „Das *Kapital im allgemeinen*, im Unterschied von den besonderen Kapitalien erscheint zwar 1. *nur als eine Abstraktion*; nicht eine willkürliche Abstraktion, sondern eine Abstraktion, die die *differentia specifica* des Kapitals im Unterschied zu allen anderen Formen des Reichtums auffaßt... Und die Unterschiede innerhalb dieser Abstraktion sind ebenso abstrakte Besonderheiten, die jede Art Kapital charakterisieren, in dem es ihre Position oder Negation ist (z. B. *capital fixe* oder *capital circulante*); 2. aber ist das Kapital im allgemeinen im *Unterschied* von den besonderen realen Kapitalien selbst eine *reelle* Existenz... Während das Allgemeine daher einerseits nur *gedachte differentia specifica*, ist sie zugleich eine *besondere reelle* Form des Besonderen und Einzelnen.“²⁴

Diese Methode wird in allen Werken der Klassiker des Marxismus konsequent durchgeführt. Dadurch lösen sich alle Scheinprobleme und Scheinantinomien der vormarxistischen Etappen in nichts auf. Man denke an das Problem der Subsumtion; die Schwierigkeiten, die mit ihr verbunden sind, konnten wir bei Kant wahrnehmen, sie ragen jedoch auch in die Logik Hegels hinein. Und solange die Subsumtion idealistisch, als bloße Ge-

²² Grundrisse, 24.

²³ Ebenda, 25.

²⁴ Ebenda, 353.

dankenoperation aufgefaßt wird, stößt man unvermeidlich auf Antinomien. Für Marx ist auch die Subsumtion eine Widerspiegelung von Zusammenhängen, die im realen Prozeß vorhanden, die bewegte Momente dieses realen Prozesses selbst sind. Darum kann er Stirner ironisch vorwerfen: „Was ihm als Produkt des *Denkens* erscheint, würde er als Produkt des *Lebens* begriffen haben.“²⁵

Marx stellt nun diesen Prozeß der Subsumtion in seiner ganzen historischen entfalteten Vielfältigkeit dar und führt jede ihrer historisch entstandenen Beziehungen und deren Wandlungen auf ihre spezifische Gesetzmäßigkeit zurück. Sowohl in der Beziehung des Individuums zur Klasse wie in der der Arbeitsteilung kommt diese reale, vom Leben vollzogene Subsumtion zur Geltung: „Aber im Lauf der historischen Entwicklung und gerade durch die innerhalb der Teilung der Arbeit unvermeidliche Verselbständigung der gesellschaftlichen Verhältnisse tritt ein Unterschied heraus zwischen dem Leben jedes Individuums, soweit es persönlich ist und insofern es unter irgendeinen Zweig der Arbeit und die dazu gehörigen Bedingungen subsumiert ist.“²⁶ Die Art und Weise dieser Subsumtion ist jedoch in den verschiedenen gesellschaftlichen Formationen außerordentlich verschieden. Unmittelbar und alles Persönliche umfassend ist sie im Stand und natürlich noch stärker im Stamm. Im Kapitalismus ist sie unzertrennbar mit der Geltung der Zufälligkeit verbunden; diese Zufälligkeit in der Subsumtion erscheint, wie wir gesehen haben, bei Kant als Grenze „unseres“ Erkenntnisvermögens. Sachlich wächst diese Zusammengehörigkeit von Subsumtion und Zufälligkeit notwendig aus der Struktur des Kapitalismus heraus und verursacht mit derselben Notwendigkeit in den Beteiligten eine verkehrte Spiegelung des realen Zusammenhangs: „Die Konkurrenz und der Kampf der Individuen untereinander erzeugt und entwickelt diese Zufälligkeit als solche. In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeois-herrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.“²⁷ Erst im Kommunismus hört diese Art der Subsumtion der Menschen unter Arbeit, Arbeitsteilung usw. auf.²⁸ Im Laufe der Entwicklung der Klassengesellschaften kann eine ähnliche Lage nur unter besonders günstigen Umständen für einen durch Begabung und Charakter privilegierten Typus des Menschen entstehen, wie dies Engels in seiner berühmten Darstellung der großen Männer der Renaissance so überzeugend nachgewiesen hat.²⁹

Schon hier ist es ersichtlich, daß es sich um objektive, um — in den Klassengesellschaften — sich elementar vollziehende gesellschaftliche Prozesse handelt. Marx beschreibt z. B. diesen Prozeß in der Maschinenindustrie: „Der Produktionsprozeß hat aufgehört, Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Arbeit über ihn übergriffe. Sie erscheint vielmehr nur als bewußtes Organ, an vielen Punkten des mechanischen Systems in einzelnen lebendigen Arbeitern; zerstreut, subsumiert unter den Gesamtprozeß der Maschinerie selbst, selbst nur ein Glied des

²⁵ Marx, MEGA 5, 226.

²⁷ Ebenda, 66.

²⁹ Engels, Dialektik der Natur, 482.

²⁶ Ebenda, 65.

²⁸ Ebenda, 373.

Systems selbst, dessen Einheit nicht in den lebendigen Arbeitern, sondern in der lebendigen (aktiven) Maschinerie existiert, die seinem einzelnen unbedeutenden Tun gegenüber als gewaltiger Organismus ihm gegenüber erscheint.“³⁰ Daß damit jede individuell selbständige Arbeit gesellschaftlich vernichtet wird, ist klar. Die Arbeiter sind darum den Maschinen restlos subsumierbar, weil sie — im Marxschen Doppelsinn — frei geworden und gesetzt worden sind. Die vollendete Verallgemeinerung der Arbeit in einer solchen Subsumtion ist zugleich das Auslöschen einer jeden Besonderheit und Einzelheit im Arbeitsprozeß. Das vorangehende Stadium, in welchem der Arbeiter Eigentümer seiner Produktionsinstrumente ist, setzt Marx so ein: „*Wo das Eigentum an dem Instrument*, oder das Verhalten des Arbeiters zum Instrument als eignen, wo er als Eigentümer des Instruments arbeitet (was zugleich die Subsumtion des Instruments unter seine individuelle Arbeit voraussetzt, d. h. besondere bornierte Entwicklungsstufe der Produktivkraft der Arbeit voraussetzt)...“³¹ Art und Grad, Quantität und Qualität der Subsumtion bestimmen sich also konkret je nach den realen Etappen der Entwicklung der Produktivkräfte. Wenn man an diesen Reichtum real vorhandener, konkret und gesetzmäßig erkannter Beziehungen denkt, wird die Schärfe völlig verständlich, mit der Marx jede idealistische, jede steife und schematische Auffassung der Subsumtion ablehnt. So schreibt er über Lassalles „Heraklit“: „Der Ideologismus geht durch und die dialektische Methode wird falsch angewandt. Hegel hat nie die Subsumtion einer Masse von ‚Cases‘ under a general principle Dialektik genannt.“³²

Schon diese äußerst fragmentarischen Auszüge zeigen, wie Marx an das Problem der Dialektik des Allgemeinen und Besonderen herantritt: es handelt sich bei ihm stets darum, die konkrete Form ihrer jeweiligen Beziehung in einer bestimmten gesellschaftlichen Lage, bezüglich eines bestimmten ökonomischen Strukturverhältnisses klarzulegen sowie — und dies ist ein entscheidender Gesichtspunkt — aufzudecken, inwiefern und in welcher Richtung der historische Wandel diese Dialektik modifiziert. Eine solche konkrete Untersuchung zeigt immer und überall die dialektische Relativierung des Allgemeinen und des Besonderen; sie schlagen — unter bestimmten konkreten Verhältnissen — ineinander um, in bestimmten konkreten Verhältnissen spezifiziert sich das Allgemeine, wird in einer bestimmten Beziehung zum Besonderen; es kann aber auch geschehen, daß das Allgemeine die Besonderheiten verschlingt, vernichtet, oder in Wechselwirkung mit neuen Besonderheiten auftritt, oder ein früheres Besonderes sich zur Allgemeinheit entwickelt und vice versa. Marx betrachtet es als eine wichtige Aufgabe der Wissenschaft, alle diese Verhältnisse und ihre Wandlungen konkret historisch, ohne schematisierende Voreingenommenheit exakt zu studieren und zu beschreiben. Zugleich jedoch und im selben Zusammenhang deckt er auf, daß die so wahrgenommenen konkreten Widersprüche logisch-methodologisch als konkrete Fälle einer Dialektik des Allgemeinen und Besonderen begriffen werden müssen.

³⁰ Grundrisse, 585.

³¹ Ebenda, 398.

³² Marx an Engels, 9. 12. 1861. Briefwechsel III. 49.

Dabei werden, wie wir gesehen haben, sowohl die idealistischen Mystifikationen wie die abstrahierenden Vereinfachungen und Vergrößerungen der Hegelschen Philosophie überwunden. Es wäre aber einseitig, anzunehmen, daß Marx' Kampf auf diesem Gebiet ausschließlich gegen die idealistische Dialektik des absoluten Idealismus gerichtet ist. Dieser erscheint im Gegenteil, bei allen ihren Schranken und Verzerrungen, als ein großer Schritt vorwärts in der Erkenntnis des unaufhebbaren und ursprünglichen, wenn auch sich stets historisch verändernden, gesellschaftlichen Charakters des Menschen. Die Ideologen der niedergehenden Bourgeoisie trachten dagegen, diese Gesellschaftlichkeit gedanklich aufzulösen und zu eliminieren. Einerlei, ob dabei, wie wir gesehen haben, die gesellschaftliche Allgemeinheit „vergöttlicht“, fetischisiert wird oder ob man aus ihr einen nominalistisch aufgelösten subjektivierten Begriff macht, wobei der einzelne Mensch in allen solchen Konzeptionen unmittelbar, bei gedanklicher Entfernung aller gesellschaftlichen Vermittlungen, dem Ganzen gegenübergestellt wird. Dieser Prozeß setzt bereits in der Auflösung des Hegelianismus ein. So stellt Bruno Bauer das Individuum der kapitalistischen Gesellschaft als isoliertes Atom dar; so baut Stirner seine Philosophie auf den „Einzigsten“ auf. Hinter allen solchen Auffassungen steckt das Sichsträuben der niedergehenden Bourgeoisie, die Klassendeterminiertheit der Menschen, den Klassenkampf in der Gesellschaft auch nur als Tatsache anzuerkennen. (Bekanntlich waren es Ideologen der progressiven Bourgeoisie, die den Klassenkampf in der Geschichte nicht nur zugegeben, sondern entdeckt und sogar als zentrales Problem der Geschichte behandelt hatten. Man denke an die französischen Historiker der Restaurationszeit.)

Im Kontext solcher Kontroversen spielt die Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen in der Gesellschaft eine gewichtige Rolle, wobei das Besondere hier gerade der logische Ausdruck für die sozialen Vermittlungskategorien zwischen den einzelnen Menschen und der Gesellschaft ist. So schreibt Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum ist das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung — erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung — ist daher eine Äußerung und Bestätigung des *gesellschaftlichen Lebens*. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch — und dies ist notwendig — die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondere* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besonderes* oder *allgemeines* individuelles Leben ist.“³³

Die reale Grundlage solcher Beziehungen bildet selbstredend die Ökonomie. Die vielseitige, komplizierte Vermitteltheit aller Kategorien drückt sich auch hier in einer konkreten, mannigfachen Veränderungen unterworfenen Dialektik des Allgemeinen und Besonderen aus. Das Hervorheben dieser Seite der Frage durch Marx, ihr Verschwindenlassen durch die Ökonomen der bürgerlichen Apologetik hat ebenfalls Gründe, die über eine

³³ Marx, MEGA 3. 117.

bloß formelle Methodologie der ökonomischen Wissenschaft hinausgehen. Die Zeit der Begründung der Marxschen Ökonomie folgt ebenso auf die der Auflösung der klassischen Ökonomie, wie die Begründung der materialistischen Dialektik auf die Auflösung der klassischen Philosophie folgt. Auf die sozialen Motive, die im letzteren Prozeß wirksam waren, haben wir bereits hingewiesen. Ökonomisch handelt es sich um die Verabsolutierung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Um dieses Ziel zu erreichen, geht in der bürgerlichen Wissenschaft ein Prozeß der Arbeitsteilung vor sich. Vor allem wird die ökonomische Wissenschaft enthistorisiert und entgesellschaftet. Die Entstehung der neuen Wissenschaft der Soziologie dient in erster Linie dazu, die gesellschaftlichen Kategorien unabhängig von der Ökonomie zu behandeln, also einerseits diese, nunmehr losgelöst von der wirtschaftlichen Basis, in „ewige“, „allgemeine“ Formen des abstrakt gemachten Zusammenlebens der Menschen zu verwandeln, andererseits die ökonomischen Erscheinungen aus ihrer Bezogenheit auf die Gesellschaft loszulösen, sie als „rein“ ökonomische Formen ebenfalls „ewig“, „allgemein“ zu machen. Die marxistische dialektische Methode, in welcher Geschichte, Gesellschaft und Wirtschaft als einheitlicher untrennbarer Prozeß (bei Priorität der ökonomischen Basis) dargestellt werden, ist also eine große Polemik gegen dieses gedankliche Zerreißen des Zusammengehörigen, gegen diese abstrakte Vereinheitlichung von künstlich losgetrennten Teilgebieten, gegen die Ausschaltung der realen ökonomischen und gesellschaftlichen Vermittlungen, gegen das künstliche sophistische Auslöschen der Widersprüche usw. Sie ist es auch dort, wo im Text von Marx selbst keine diesbezügliche kritische Bemerkung steht.

Es ist hier naturgemäß unmöglich, auch nur ein annähernd adäquates Bild dieser Tendenzen der Marxschen Ökonomie zu geben; wir müssen uns hier damit begnügen, an einigen prägnanten Beispielen diese Grundlinie zu illustrieren, auch darin mit ausschließlicher Rücksichtnahme auf unser Problem, auf die Dialektik des Allgemeinen und des Besonderen. So sagt z. B. Marx über die Formen der Arbeit: „Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form.“ So über die Widersprüchlichkeit der Ware: „Derselbe Widerspruch zwischen der besonderen Natur der Ware als Produkt und ihrer allgemeinen Natur als Tauschwert, der die Notwendigkeit erzeugte, sie doppelt zu setzen, einmal als diese bestimmte Ware, das anderemal als Geld, der Widerspruch zwischen ihren besonderen natürlichen Eigenschaften und ihren allgemeinen sozialen Eigenschaften enthält von vornherein die Möglichkeit, daß diese beiden getrennten Existenzformen der Ware nicht gegeneinander konvertibel sind.“³⁴ So über die Entwicklung der Tauschmittel: „Je besonderer, mannigfaltiger, unselbständiger die Produkte werden, desto notwendiger wird ein allgemeines Tauschmittel.“³⁵ So über das Geld: „Als vom bloßen Zirkulationsmittel kann vom Geld gesagt werden, daß es aufhört, Ware zu sein (*besondere* Ware)... Auf der anderen Seite kann von ihm gesagt werden, daß es *nur* mehr Ware ist (*allgemeine* Ware), die Ware in ihrer

³⁴ Grundrisse, 65.

³⁵ Ebenda, 113.

reinen Form, gleichgültig gegen ihre natürliche Besonderheit...“³⁶ So über die Entwicklung der Arbeitsformen: „Die Naturalform der Arbeit, ihre Besonderheit, und nicht, wie auf Grundlage der Warenproduktion, ihre Allgemeinheit ist hier ihre unmittelbar gesellschaftliche Form.“³⁷ Solche Beispiele könnten in beliebiger Anzahl herangezogen werden, eben weil die konkrete Dialektik des Allgemeinen und Besonderen einen integrierenden Teil der marxistischen Dialektik der Ökonomie bildet. Gleichzeitig ist sie eine methodologische Waffe gegen die apologetische Vulgarisation, ein Mittel zur Klärung der realen Zusammenhänge.

Bei einer solchen Einschätzung der Wichtigkeit dieser Dialektik wird es nicht überraschend wirken, daß das Verhältnis des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen auch im methodologischen Aufbau der ökonomischen Werke von Marx eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt. Leider besitzen wir die von Marx geplante Logik nicht; wir können also nicht sicher wissen, wie er sich zum Aufbau der Hegelschen, die bekanntlich gerade auf dieser Dialektik basiert, gestellt hat. Tatsache ist, daß die in dieser Periode entstandenen Manuskripte der „Grundrisse“ klare Andeutungen darüber enthalten, daß Marx sich mit dieser Frage, als der des gedanklichen Aufbaus für das ganze Werk, ernsthaft beschäftigt hat. In der Einleitung wird der Plan gestreift, die Beziehung von Produktion, Distribution usw. nach dem Muster der Hegelschen Logik zu behandeln. Der Gedanke wird hier freilich abgewiesen: „Dies ist allerdings ein Zusammenhang, aber ein flacher“³⁸, sagt Marx. Im Laufe der späteren Erörterung taucht aber nochmals eine Skizze auf, die die verschiedenen Abarten und Entwicklungstendenzen des Kapitals als Repräsentationen der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ordnet. Und zwar doppelt: nicht nur die Haupteinteilung geht von ihren Beziehungen aus, sondern innerhalb jeder Rubrik wiederholt sich diese Triade.³⁹ Auch dieses Projekt gedieh nicht zur Ausführung. Dagegen taucht diese Form des logischen Aufbaus an mehreren Stellen des Kapitals auf. So beginnt das prinzipiell höchst wichtige Kapitel über Arbeitsteilung in der Manufaktur und in der Gesellschaft mit folgenden Betrachtungen: „Hält man nur die Arbeit selbst im Auge, so kann man die Trennung der gesellschaftlichen Produktion in ihren großen Gattungen, die Agrikultur, Industrie usw., als Teilung der Arbeit im allgemeinen, die Sonderung dieser Produktionsgattungen in Arten und Unterarten als Teilung der Arbeit im besondern, und die Teilung der Arbeit innerhalb einer Werkstatt als Teilung der Arbeit im einzelnen bezeichnen.“⁴⁰

Noch wichtiger ist, daß ein so entscheidender Abschnitt des Hauptwerks von Marx wie die Ableitung der Wertform am Anfang des ersten Bandes nach diesem Prinzip aufgebaut ist. Freilich lehnt Marx, wie wir aus dem bisher herangezogenen Material deutlich ersehen können, den Formalismus, das Konstruierte an der Hegelschen Schlußlehre ab. Jedoch die den Stoff entscheidend gliedernden Gesichtspunkte sind eben die Beziehungen des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen. So ist die erste Etappe bei Marx die „einfache, einzelne oder zufällige Wertform“.⁴¹ Daß hier die Einzelheit

³⁶ Ebenda, 127.³⁸ Ebenda, 186.³⁷ Kapital I, 83.⁴⁰ Kapital I, 363.³⁹ Grundrisse, 11.⁴¹ Ebenda, 53.

nicht das alleinige Charakteristikum dieser Entwicklungsstufe des Wertes ist, ist keineswegs zufällig. Gerade dies, daß unter den Merkmalen neben der Einzelheit auch die Zufälligkeit figuriert, gehört zu den wichtigen Gesichtspunkten, die das konkrete Auf-die-Füße-Stellen dieses Problems, das seit Kant auf der Tagesordnung steht, vollbringen. Diese Konkretisierung ist vor allem eine historische, Einfachheit, Einzelheit und mit ihnen Zufälligkeit der Wertform bezeichnen ihre geschichtliche Genesis, die Art und Struktur des Anfangsstadiums. Dabei muß jedes Wort streng in seiner historischen Bedeutung verstanden werden. Wenn Engels die ganze Periode der Klassengesellschaft, die auf die Auflösung des Urkommunismus folgt, mit den Worten charakterisiert: „Produkte und Produktion verfallen dem Zufall“,⁴² so hat der Ausdruck Zufall hier eine andere — entfaltetere, reichere — Bedeutung als in der eben untersuchten Analyse von Marx. Dort ist der Zufall der ergänzende entgegengesetzte Pol zur Notwendigkeit, er bezeichnet die Art und Weise, wie sich die Notwendigkeit in den Ökonomien der Klassengesellschaft durchsetzt. Hier dagegen ist Zufall einfach und wörtlich zu nehmen: auf dieser unentwickelten Stufe des ökonomischen Verkehrs ist es zufällig, ob ein Tauschakt überhaupt zustande kommt, und diese einzelnen zufälligen Akte haben zwar — eben wegen ihrer aller Zufälligkeit — bestimmte gemeinsame Merkmale, infolge der Ähnlichkeit jener Ursachen, die sie ins Leben rufen, sie bleiben jedoch vereinzelte Akte, deren Zufälligkeit noch nicht völlig in eine höhere Gesetzmäßigkeit, Notwendigkeit aufgehoben wird. Ebenso wichtig ist das andere Merkmal der Einfachheit. Es bezeichnet den gesellschaftlich unentfalteten, unmittelbaren Charakter der Tauschakte auf dieser Stufe; Hegels wichtiger Gedanke, daß das Neue in der Geschichte vorerst in abstrakt einfacher Form auftaucht und erst allmählich im Verlauf der historischen Entwicklung sich zur entfalteten Form ausbildet, erscheint hier in materialistischer Konkretion. Auch der gesellschaftliche Charakter der Unmittelbarkeit wird hier sichtbar. In jeder reich gegliederten Gesellschaft ist sie nur eine Erscheinungsweise von weit verschlungenen Vermittlungen, die das Denken und Forschen in der Wirklichkeit aufzudecken hat, wodurch sie dann gedanklich die Unmittelbarkeit aufheben. Diese ist selbstredend ebenfalls etwas Relatives. Da jedoch auf dieser Stufe weit ausgreifende Vermittlungen ökonomisch noch nicht vorhanden sein können, ist diese Einfachheit, Unmittelbarkeit ein wichtiges Merkmal der Epoche des ersten Auftretens der Wertform. Erst die ökonomische Entwicklung selbst wird von Stufe zu Stufe die Vermittlungen ins Leben rufen. Diese Charakteristik ist auch darum erforderlich, weil der wirkliche Sinn der Einzelheit, wenn sie Ausgangspunkt der dialektischen Ableitung ist, erst in solchen Zusammenhängen zum Ausdruck kommt. (Die Einzelheit hat einen ganz anderen Reichtum an Bestimmungen, wenn sie das Schlußglied einer Kette von Erkenntnissen ist, die von aufgedeckten Gesetzmäßigkeiten, von der konkreten Allgemeinheit zur Einzelheit als dem Ziel des Denkprozesses führt.)

Die Wege der Erkenntnis des Denkens sind Widerspiegelungen des objektiven Entwicklungsprozesses (für uns jetzt: der Ökonomie). Darum ist

⁴² Engels, Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Moskau-Leningrad 1934, 171.

die nächste Stufe der Ableitung die der totalen oder entfalteten Wertform. Scheinbar handelt es sich um eine bloß quantitative Steigerung. Sie bedeutet, daß der Wert „jetzt ausgedrückt ist in zahlreichen, anderen Elementen der Warenwelt“⁴³. Diese quantitative Ausdehnung des Warenverkehrs erscheint jedoch als eine qualitativ andere, höhere, entfaltetere Wertform, als die „besondere Äquivalentform“: „Die bestimmte Naturalform jeder dieser Waren ist jetzt eine besondere Äquivalentform neben vielen anderen. Ebenso gelten die mannigfaltigen in den verschiedenen Warenkörpern enthaltenen bestimmten konkreten, nützlichen Arbeitsarten jetzt als ebenso viele besondere Verwirklichungs- und Erscheinungsformen menschlicher Arbeit schlechthin.“⁴⁴ Das ist ein gewaltiger Schritt über die Einfachheit und Einzelheit der ursprünglichen Wertform hinaus; die Gesellschaftlichkeit des Warenverkehrs schafft hier bereits höhere, entfaltetere Verallgemeinerungen, bringt eine allgemeinere Wertform hervor: eben die besondere. Sie hat aber zugleich eine große Unvollkommenheit: die der schlechten Unendlichkeit, um den bekannten Hegelschen Ausdruck zu gebrauchen. Marx bestimmt diese Entwicklungsstufe so: „Da die Naturalform jeder einzelnen Warenart hier eine besondere Äquivalentform neben unzähligen anderen besonderen Äquivalentformen ist, existieren überhaupt nur beschränkte Äquivalentformen, von denen jede die andere ausschließt. Ebenso ist die in jedem besonderen Warenäquivalent enthaltene bestimmte, konkrete nützliche Arbeitsart nur besondere, als nicht erschöpfende Erscheinungsform der menschlichen Arbeit.“⁴⁵

Erst die Aufhebung dieser schlechten Unendlichkeit, die durch die Umkehrung der unendlichen Äquivalentenreihe erfolgt, wodurch eine bestimmte Ware als Äquivalent aller Waren erscheint, bringt die allgemeine Wertform hervor. Natürlich ist diese höchste Verallgemeinerung, diese Erhebung der Wertform auf die Stufe der echten Allgemeinheit nicht ein Produkt des ökonomischen Denkens: dieses ist eben die Widerspiegelung dessen, was sich im Laufe der historischen Entwicklung der Ökonomie tatsächlich vollzogen hat. „Die entfaltete Wertform“, sagt Marx, „kommt zuerst tatsächlich vor, sobald ein Arbeitsprodukt, Vieh z. B., nicht mehr ausnahmsweise, sondern schon gewohnheitsmäßig mit verschiedenen anderen Waren ausgetauscht wird.“⁴⁶ Das menschliche Denken kann in der Ökonomie eine wirkliche Verallgemeinerung nur dann vollziehen, wenn sie das, was die gesellschaftlich-geschichtliche Entwicklung hervorgebracht hat, in adäquater Weise widerspiegelt. In unserem Fall sehen wir, wie die von der realen ökonomischen Entwicklung produzierte Entfaltung der Wertform sich in der objektiven Wirklichkeit von der Einzelheit über die Besonderheit zur Allgemeinheit erhebt.

Es ist nun außerordentlich interessant, daß Lenin bei der Analyse der Schlußlehre Hegels, der dialektischen Beziehungen des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen, gerade an diese Stelle des „Kapital“ erinnert: „Nachahmung Hegels bei Marx im I. Kapitel“, und bald danach dem Aphorismus hinzufügt: „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das erste Ka-

⁴³ Kapital I., 68.

⁴⁵ Ebenda, 69/70.

⁴⁴ Ebenda, 69/70.

⁴⁶ Ebenda, 71.

pitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die ganze Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen!“⁴⁷ Und die folgenden Gedanken Lenins zeigen ganz klar, daß er gerade die von uns untersuchte Stelle bei Marx als die methodologisch ausschlaggebende im Auge hat: „Und Hegel hat wirklich *bewiesen*, daß die logischen Formen und Gesetze keine leere Hülle, sondern die *Widerspiegelung* der objektiven Welt sind. Richtiger gesagt, nicht bewiesen, sondern *genial erraten*.“⁴⁸ Lenin legt also gerade auf diese Seite des kritischen Antretens von Hegels Erbe bei Marx den größten Nachdruck.

Man kann es nicht genug bedauern, daß es für Marx unmöglich war, seinen Plan eines Herausschälens des rationalen Kerns von Hegels „Logik“ zu verwirklichen. Was wir jetzt aus seinen ökonomischen Werken stückweise herausheben, stünde dann in unmißverständlicher Klarheit vor uns. Allerdings hat sich Lenin vor allem in seinen philosophischen Exzerpten oft über diese Frage geäußert, eine ganz eindeutige direkte Stellungnahme zu unserem Problem finden wir aber nur in der „Dialektik der Natur“ von Engels, wo dieser eine detaillierte materialistische Auslegung der Hegelschen Urteilslehre gibt. Der Gesichtspunkt dieser Darlegung ist durch die Stellungnahme der Klassiker des Marxismus zur Beziehung von Logik und Geschichte bestimmt. Unsere Analyse von Marx hat bereits gezeigt, wie dieser Zusammenhang von ihnen aufgefaßt wurde. Engels aber gibt in seiner Besprechung von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ eine prägnante Zusammenfassung ihrer Prinzipien: „Die logische Behandlungsweise war also allein am Platz. Diese aber ist in der Tat nichts anderes als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten. Womit diese Geschichte anfängt, damit muß der Gedankengang ebenfalls anfangen, und sein weiterer Fortschritt wird nichts sein als das Spiegelbild, in abstrakter und theoretisch konsequenter Form, des historischen Verlaufs; ein korrigiertes Spiegelbild, aber korrigiert nach Gesetzen, die der wirkliche geschichtliche Verlauf selbst an die Hand gibt, indem jedes Moment auf dem Entwicklungspunkt seiner vollen Reife, seiner Klassizität betrachtet werden kann.“⁴⁹

Wird im Werk von Marx die historische Entfaltung der ökonomischen Kategorien in der von Engels bestimmten Weise logisch synthetisiert, so geht Engels, äußerlich betrachtet, an der erwähnten Stelle der „Dialektik der Natur“ den entgegengesetzten Weg: er bringt einen kurzen, korrigierten und vereinheitlichenden Auszug der Urteilslehre Hegels, um in der späteren Auslegung jene historische Entwicklung aufzudecken, die der Aufeinanderfolge der Urteilsformen bei Hegel prinzipiell und real historisch zugrunde liegt. Die Maxime dieser Engelsschen Vereinfachung und Korrektur des historischen Ablaufs besteht darin, daß er alle gekünstelten Übergänge usw. Hegels einfach beiseiteschiebt und in der geordneten Reihe der Urteilsformen die Wirksamkeit eines unwiderstehlichen Dranges der

⁴⁷ Lenin, Philosophischer Nachlaß, a. a. O., 97 und 99.

⁴⁸ Ebenda, 99.

⁴⁹ Engels, Rezension über Marx' „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, Marx-Engels, Ausgewählte Werke, Moskau-Leningrad 1934 I., 371/2.

Entwicklung des menschlichen Denkens aufzeigt, der vom Einzelnen über das Besondere zum Allgemeinen treibt. Dieser Drang ist im menschlichen Denken (historisch als Denkentwicklung der Menschheit gefaßt) vorhanden, aber nur deshalb, weil sich darin die Bewegungsgesetze von Natur und Gesellschaft auf der Stufe der jeweils höchst erreichbaren Bewußtheit widerspiegeln. Engels gibt also auch hier ein „korrigiertes Spiegelbild“ der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis, das auf die gesetzmäßige Zusammenfassung der Naturphänomene gerichtet ist.

Engels zeigt, daß die Erfindung des Reibfeuers ihrer inneren Struktur nach dem rationalen Kern des Hegelschen einzelnen Urteils entspricht. Es dauert freilich viele Jahrtausende, bis das Urteil „die Reibung ist eine Quelle von Wärme, ein Urteil des Daseins, und zwar ein positives“⁵⁰ entstehen konnte. Wieder mußte eine lange, wenn auch unvergleichlich kürzere Zeit von der Entwicklung der Menschheit erfüllt sein, damit ein Urteil der Reflexion (Stufe der Besonderheit) zum praktischen und theoretischen Besitz der Menschen werden konnte, nämlich das Urteil: „alle mechanische Bewegung ist fähig, sich vermittels der Reibung in Wärme umzusetzen“. ⁵¹ Die darüber hinausgehende Entwicklung faßt Engels so zusammen: „Jetzt aber ging's rasch. Schon drei Jahre später konnte Mayer, wenigstens der Sache nach, das Urteil der Reflexion auf die Stufe erheben, auf der es jetzt Geltung hat: Jede Form der Bewegung ist ebenso befähigt, wie genötigt, unter den für jeden Fall bestimmten Bedingungen, direkt oder indirekt, in jede andere Form der Bewegung umzuschlagen: Urteil des Begriffs, und zwar apodiktisches, höchste Form des Urteils überhaupt.“⁵² Engels begnügt sich natürlich nicht damit, diese sehr überzeugenden Beispiele als Illustrationen seiner materialistischen Umstülpung der Hegelschen Urteilslehre, der Bewegung vom Einzelnen über das Besondere zum Allgemeinen, anzuführen, er zieht sehr klar die logischen Konsequenzen seiner wissenschaftshistorischen Darlegungen: „Wir können das erste Urteil fassen als das der Einzelheit: das vereinzelt Faktum, daß Reibung Wärme erzeugt, wird registriert. Das zweite Urteil als das der Besonderheit: eine besondere Form der Bewegung, die mechanische, hat die Eigenschaft gezeigt, unter besonderen Umständen (durch Reibung) in eine andere besondere Bewegungsform, die Wärme, überzugehen. Das dritte Urteil ist das der Allgemeinheit: jede Form der Bewegung hat sich erwiesen als befähigt und genötigt, in jede andere Form der Bewegung umzuschlagen.“⁵³ Daß Engels hier die Grundlinie der Bewegung des dialektischen Denkens erblickt, wird von ihm verschiedentlich ausgesprochen. Wir führen hier nur noch eine solche Feststellung an: „In der Tat besteht alles wirkliche, erschöpfende Erkennen nur darin, daß wir das Einzelne in Gedanken aus der Einzelheit in die Besonderheit und aus dieser in die Allgemeinheit erheben, daß wir das Unendliche im Endlichen, das Ewige im Vergänglichen auffinden und feststellen. Die Form der Allgemeinheit ist aber die Form der Insichabgeschlossenheit, damit Unendlichkeit, sie ist die Zusammenfassung der vielen Endlichen zum Unendlichen.“⁵⁴

⁵⁰ Engels, Dialektik der Natur, 663.

⁵² Ebenda.

⁵⁴ Engels, Dialektik der Natur, 652.

⁵¹ Ebenda.

⁵³ Ebenda

Sowohl die dialektische Ableitung der Wertform bei Marx wie die Auslegung der Hegelschen Lehre vom Urteil bei Engels zeigen in der Wirklichkeit und in ihrer annähernd angemessenen Erkenntnis eine unwiderstehliche Bewegung, ein progressives Streben, das vom bloß Einzelnen über das Besondere zum Allgemeinen führt. Betrachtet man diese Bewegung einseitig oder rein formell, so muß man zwangsläufig zu falschen Ergebnissen kommen (man denke an das von Lenin kritisierte Vergöttlichen der Allgemeinheit bei den Idealisten). Allerdings haben alle diese Kategorien im dialektischen Materialismus eine ganz andere Physiognomie als im Idealismus. Nicht nur deshalb, weil hier alle Begriffe und Denkprozesse ihren Ausgangspunkt von der vom Bewußtsein unabhängigen objektiven Wirklichkeit, von Natur und Gesellschaft, nehmen, sondern dementsprechend auch dem logischen Wesen nach. Vor allem ist die Allgemeinheit der Regel nach niemals ein verselbständigter Schlußpunkt des Denkens. Marx spricht in der schon öfter herangezogenen theoretischen Einleitung zur ersten Fassung seines ökonomischen Lebenswerks von den zwei Wegen, die die menschliche Erkenntnis geben muß: nämlich von der konkreten Wirklichkeit der Einzelercheinungen zu den höchsten Abstraktionen und von diesen zurück zur konkreten Realität, die mit ihrer Hilfe nunmehr annähernd immer richtiger erfaßt werden kann. Dabei muß für unsere Betrachtung gerade der annähernde, approximative Charakter der Erkenntnis besonders hervorgehoben werden. Denn der Prozeß einer solchen Annäherung ist wesentlich mit der Dialektik des Besonderen und Allgemeinen verknüpft: der Fortschritt der Erkenntnis verwandelt ununterbrochen Gesetzmäßigkeiten, die bis dahin als höchste Allgemeinheit galten, in besondere Erscheinungsweisen einer höheren Allgemeinheit, und deren Konkretisierung wiederum führt sehr oft gleichzeitig zum Aufdecken neuer Formen der Besonderheit, als näherer Bestimmungen, Beschränkungen, Spezifikationen der konkreter gewordenen neuen Allgemeinheit. Diese kann sich also im dialektischen Materialismus nie als endgültige Krönung der Erkenntnis fixieren, wie selbst bei solchen Dialektikern wie Aristoteles oder Hegel, sondern sie drückt immer nur eine Annäherung aus: die *jeweils erreichte* höchste Stufe der Verallgemeinerung.

So vernichtet die dialektisch-materialistische Konzeption der Allgemeinheit jede Art der Mystifizierung, der Fetischisierung dieser Kategorie, die vor allem in den objektiv-idealistischen Systemen immer wieder zustande kommt. Diese Aufhebung einer jeden Erstarrung folgt aus der Vereinigung der Abbildlichkeit des Denkens mit der konsequenten Durchführung seiner Prozeßartigkeit; die materialistische Dialektik überwindet auf diese Weise sowohl die Erkenntnistheorie des mechanischen Materialismus, dessen Hauptübel nach Lenins Worten „in der Unfähigkeit besteht, die Dialektik auf die Bildertheorie, auf den Prozeß und auf die Entwicklung der Erkenntnis anzuwenden“⁵⁵, wie den dialektischen Idealismus, der zwar bei Hegel diese Prozeßartigkeit erfaßt, jedoch, da Hegel die Widerspiegelungstheorie nicht kennt und nicht anwenden kann, bei einer Mystifizierung der Allgemeinheit enden muß. Die materialistische Dialektik kann dagegen,

⁵⁵ Lenin, Philosophischer Nachlaß, 289.

weil sie die Annäherung an die objektive Wirklichkeit ebenso wie die Prozeßartigkeit des Denkens als Mittel dieser Annäherung bewußt macht und ausbildet, die Allgemeinheit in einer steten Spannung zur Einzelheit, in stetem Umschlagen in Besonderheit und vice versa auffassen. So wird die Konkretheit des allgemeinen Begriffs von jeder Mystifikation gereinigt, wird als wichtigstes Vehikel zur Erkenntnis und Beherrschung der objektiven Wirklichkeit erfaßt. Engels hat diesen Charakter der konkreten Allgemeinheit prägnant formuliert: „Abstrakt und konkret. Das allgemeine Gesetz des Formwechsels der Bewegung ist viel konkreter als jedes einzelne ‚konkrete‘ Beispiel davon.“⁵⁶

Je höherwertig, je echter und tiefer die Wirklichkeitszusammenhänge, ihre Gesetzlichkeit und Widersprüche annähernd adäquat in der Form der Allgemeinheit erfaßt werden, desto konkreter, schmiegsamer, exakter kann auch das Einzelne begriffen werden. Die unerhörte Überlegenheit des Marxismus-Leninismus über jede bürgerliche Theorie beruht nicht zuletzt gerade auf dieser ununterbrochenen Verwertung der Gesetze der dialektischen Einheit und Widersprüchlichkeit in der Beziehung von Einzelheit, Besonderheit und Allgemeinheit. Wer die großen historischen Analysen der Klassiker des Marxismus-Leninismus, wer ihre theoretischen Erklärungen welthistorischer Entscheidungen und Wendepunkte studiert, wird immer wieder auf die Ausarbeitung und Anwendung dieser Dialektik stoßen. Die eingehendste und feinste, alle einmaligen Züge der Einzelheit einer ökonomischen, sozialen und politischen Lage berücksichtigende Analyse ist bei ihnen untrennbar verbunden mit dem Aufdecken und Anwenden der allgemeinsten Gesetze der historischen Entwicklung; man denke an Lenins stete Forderung der konkreten Analyse einer konkreten Lage. Wenn man solche Analysen der marxistischen Klassiker näher betrachtet, so kann man immer wieder wahrnehmen, daß die Einzigartigkeit (die Einzelheit) einer solchen Lage nur dadurch zur theoretischen Klarheit und damit zur praktischen Verwertbarkeit erhoben werden kann, daß gezeigt wird, wie die allgemeinen Gesetze sich im gegebenen Fall so spezifizieren (das Besondere), daß diese einzigartige, sich in dieser Form prinzipiell nicht wiederholende Lage in der totalen Wechselbeziehung bekannter allgemeiner und besonderer Gesetze begriffen werden kann.

So ist auch bei der Einzelheit allein der dialektische Materialismus imstande, die Zusammenhänge richtig zu bestimmen. Für Idealismus und sensualistischen Materialismus entstehen bei der Erkenntnis der Einzelheit ebenso unlösbare Probleme wie bei der Allgemeinheit. Vor allem deshalb, weil das Moment der Annäherung vernachlässigt wird, ja verschwindet, und weiter deswegen, weil das Einzelne isoliert erfaßt, seine komplizierte dialektische Verbundenheit mit dem Besonderen und Allgemeinen ausgelöscht wird. Beide Seiten dieser falschen Auffassung sind in der Hegelkritik Feuerbachs deutlich sichtbar. Hegel untersucht in der „Phänomenologie“ das „Hier“ und „Jetzt“, das „Dieses“ und wirft die Probleme der dialektischen Beziehung des Einzelnen mit dem Allgemeinen auf. Das Richtige in seiner Absicht besteht darin, zu zeigen, daß ohne solche Beziehungen

⁵⁶ Engels, Dialektik der Natur, 652.

eine Erkenntnis des Einzelnen unmöglich ist. Steckt doch im einfachsten sprachlichen Ausdruck bereits eine gewisse Verallgemeinerung. Diese richtige Absicht wird aber sogleich idealistisch entstellt. Denn aus dem notwendigen Enthaltensein der Allgemeinheit im einfachsten sprachlichen Ausdruck folgert er, daß das Einzelne „das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte“⁵⁷ (im Gegensatz zum Gedanken, G. L.) ist. In seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie“ protestiert Feuerbach mit vollem Recht gegen diese Herabsetzung der Einzelheit. Er betont den Idealismus Hegels besonders dort, wo dieser den verschwindenden Charakter des Einzelnen als geringeren Grad der Realität auslegt; Hegel sagt z. B. über einen Baum als „Dieses“, daß ein Wegwenden genüge, um diese Wahrheit verschwinden zu lassen. In dieser Polemik fällt der objektive Idealist Hegel in den subjektiven Idealismus zurück. Feuerbach wendet hier richtig materialistisch ein: „Allerdings in der Phänomenologie, wo das Umwenden ntr ein Wörtchen kostet, aber in der Realität, wo ich meinen schwerfälligen Körper herumwenden muß, erweist sich mir auch hinter meinem Rücken noch das Hier als eine sehr reale Existenz. Der Baum *begrenzt* meinen Rücken, er *verdrängt* mich aus dem Platz, den er bereits einnimmt.“⁵⁸ Recht hat Feuerbach auch, wenn er sagt, „die Sprache gehört hier gar nicht zur Sache“⁵⁹, denn es handelt sich zuerst um die Realität der sinnlich gebildeten Einzelheit, und erst dann um die richtige Art, sie zu denken. Aber auch damit ist die Erkenntnis der Einzelheit keineswegs gelöst: Hegel hat das Sein des Einzelnen idealistisch verschwinden lassen, Feuerbach ist bei dessen Unmittelbarkeit sensualistisch stehengeblieben.

Die dialektische Annäherung in der Erkenntnis der Einzelheit kann unmöglich von deren vielfältigen Beziehungen zur Besonderheit und Allgemeinheit losgetrennt werden. Diese sind — an sich — bereits in der sinnlich-unmittelbaren Gegebenheit eines jeden Einzelnen enthalten, und dessen Realität und Wesen kann nur dadurch richtig erfaßt werden, daß diese in der Unmittelbarkeit verborgenen Vermittlungen, die darauf bezüglichen Besonderheiten und Allgemeinheiten, aufgedeckt werden. Wenn Marx den Robinsonaden gegenüber betont, daß der Mensch ein Tier ist, „das sich nur in der Gesellschaft vereinzeln kann“⁶⁰, so bezeichnet er gerade jene gesellschaftliche Seinsgrundlage, die die Art einer solchen Erkenntnis der Einzelheit vorschreibt. Wie weit die Versuche, sich gedanklich der Einzelheit als Einzelheit anzunähern, praktisch getrieben werden, ist je nach den konkreten Erkenntniszielen außerordentlich verschieden; der erreichte Grad hängt vom Stand der betreffenden Wissenschaft ab. In der Statistik z. B. ist das Einzelne eine Zahl, deren Qualität weitgehend ausgelöscht ist; in der Medizin wird ein Maximum der Annäherung gerade an das möglichst genau bestimmte Einzelne angestrebt usw. Hier ist freilich sogleich sichtbar, daß eine derartige Annäherung an das Einzelne als solches die denkbar höchst entwickelte Erkenntnis der objektiv darauf bezogenen Besonderheiten und Allgemeinheiten voraussetzt; daß also das Einzelne gerade als Einzelnes desto sicherer und wahrheitsgemäßer erkannt wird (richtige Diagnose in der Medizin), je reicher und tiefer seine Vermittlungen zu dem

⁵⁷ Hegel, Werke II, 83.

⁵⁸ Feuerbach, Werke, Leipzig 1846 ff. II., 214.

⁵⁹ Ebenda, 212.

⁶⁰ Grundrisse, 6.

Allgemeinen und Besonderen aufgedeckt werden. Es gibt selbstredend Fälle, in welchen das Erkennen des Einzelnen durch isolierte, rein abstrakte Merkmale möglich und ausreichend ist; es handelt sich jedoch in solchen Fällen zumeist mehr um ein Erkennen (im Sinne der Identifikation) als um eine Erkenntnis. Man denke an die Rolle der Fingerabdrücke in der Kriminalistik, wo der abstrakte Charakter der vereinzelter Einzelheit ganz kraß zum Ausdruck kommt. Es zeigt sich aber hier ebenfalls deutlich, daß der Fingerabdruck zwar eine sichere Identifikation ermöglicht, ihr Vollzug jedoch nur den Anfang einer Erkenntnis im kriminalistischen Sinn hervorbringt; diese selbst setzt wieder ein kompliziertes System von Vermittlungen (der Allgemeinheiten und Besonderheiten) voraus. Überhaupt ist es eine weit verbreitete, aber nichtsdestoweniger irrtümliche Auffassung, daß die Hegelsche Forderung der konkreten Wahrheit sich nur auf das Allgemeine beziehe, so als ob es nur eine konkrete und eine abstrakte Allgemeinheit gäbe; der Gegensatz des Konkreten und Abstrakten ist vielmehr bei der Anwendung der Kategorien der Besonderheit und Einzelheit ebenso in Geltung wie bei der Allgemeinheit. Wie sehr dies auch für die Einzelheit gilt, zeigt in der Periode der Herrschaft des Positivismus die kunsthistorische Methode von Lermoliew-Morelli. Dieser wollte durch Gebrauch von fingerabdruckartigen Kennzeichen in der Praxis der einzelnen Künstler eine „positive“ Methode zur Bestimmung der Autorschaft von Bildwerken gewinnen. Die Problematik dieser Methode einer abstrakten Einzelheit ließ sie nach kurzer Sensation bald absterben. (Dabei ist zu bemerken, daß solche Tendenzen auch im vorwissenschaftlichen Alltagsdenken spontan wirksam sind. Man denke daran, wie früh der junge Gorki an den Menschen, denen er begegnet, die typischen Züge zu beobachten trachtet, diese untereinander vergleicht, sie systematisiert, um auf diesem Umweg die einzelnen Menschen als Individualitäten besser verstehen zu können.)

Natürlich läßt sich das Einzelne nie restlos als Kreuzungs- und Kombinationspunkt der Besonderheiten und Allgemeinheiten fassen oder gar aus ihnen einfach „ableiten“. Es bleibt immer ein Rest übrig, der weder deduzierbar noch subsumierbar ist. Dieser steht aber um so weniger dem anderswie Erkannten als krasser unaufhebbarer Zufall gegenüber, je ausführlicher und genauer die oben erwähnten vermittelnden Besonderheiten und Allgemeinheiten erkannt werden. Engels analysiert dies richtig in der Frage der sog. großen Männer der Geschichte: „Hier kommen dann die sog. großen Männer zur Behandlung. Daß ein solcher und gerade dieser, zu dieser bestimmten Zeit in diesem gegebenen Lande aufsteht, ist natürlich reiner Zufall. Aber streichen wir ihn weg, so ist Nachfrage da für Ersatz, und dieser Ersatz findet sich, wohl oder übel, aber er findet sich auf die Dauer. Daß Napoleon, gerade dieser Korse, der Militärdiktator war, den die durch ewigen Krieg erschöpfte französische Republik nötig machte, das war Zufall; daß aber in Ermangelung eines Napoleon ein anderer die Stelle ausgefüllt hätte, das ist bewiesen dadurch, daß der Mann sich jedesmal gefunden, sobald er nötig war: Cäsar, Augustus, Cromwell usw.“⁶¹ Engels leugnet damit keineswegs die Möglichkeit und Notwendigkeit für den Histo-

⁶¹ Engels an Starkenburg, 25. 1. 1894, Ausgewählte Briefe, Moskau-Leningrad 1934, 412.

riker, die rein persönlichen Züge an Napoleon oder Cromwell (das Einzelne) zu analysieren und zu erkennen. Er zeigt aber, daß diese wissenschaftlich nur dann erfaßt werden können, wenn — mit Hilfe der Aufdeckung der hier wirksamen gesellschaftlich-geschichtlichen Allgemeinheiten und Besonderheiten — jener historische Spielraum umrissen wird, in welchem das spezifisch Persönliche (das Einzelne) konkret wirksam werden kann. Dabei muß aber der dialektische Sinn der Zufälligkeit, ihr ständiges Umschlagen in Notwendigkeit festgehalten werden, sonst verwandelt sich alles nicht einfach Deduzierbare und Subsumierbare unweigerlich in einen Irrationalismus, in etwas nur intuitiv Erfassbares. Dazu wurde schon Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ getrieben; diese Tendenz verstärkt sich, wird zur Absicht in der späteren bürgerlichen Philosophie.

Darum hebt Lenin aus der Logik des Aristoteles die dialektische Einheit und widerspruchsvolle Zusammengehörigkeit des Einzelnen und Allgemeinen mit großem Nachdruck hervor: „Beginnen wir mit dem Einfachsten, Gewöhnlichsten, Massenhaftesten usw., mit *beliebigen Sätzen*, wie: die Blätter des Baumes sind grün, Johann ist ein Mensch, der Spitz ist ein Hund u. a. Schon hier (wie Hegel genial bemerkt hat) haben wir eine Dialektik: *Einzelnes ist Allgemeines*. . . . Somit sind Gegensätze (das Einzelne ist dem Allgemeinen entgegengesetzt) identisch: das Einzelne existiert nicht anders als in dem Zusammenhang, der zum Allgemeinen führt. Das Allgemeine existiert nur im Einzelnen, durch das Einzelne. Jedes Einzelne ist (auf die eine oder andere Art) Allgemeines. Alles Allgemeine bildet ein Teilchen oder eine Seite oder das Wesen des Einzelnen. Alles Allgemeine umfaßt alle einzelnen Gegenstände lediglich annähernd. Alles Einzelne geht in das Allgemeine nur unvollständig ein usw. Alles Einzelne hängt durch Tausende von Übergängen mit einer anderen *Art* Einzelner (Dinge, Erscheinungen, Prozesse) zusammen usw. *Hier bereits* finden sich Elemente, Keime des Begriffs der *Notwendigkeit*, des objektiven Zusammenhanges in der Natur usw. Zufälliges und Notwendiges, Erscheinung und Wesen sind schon hier vorhanden. . . .“^{61a} Erst die Erkenntnis solcher Zusammenhänge macht es möglich, von den allgemeinsten Gesetzen zur Entscheidung von Einzelfällen hinabzusteigen und andererseits im Einzelnen die spezifische Wirksamkeit der allgemeinen Gesetze exakt festzustellen. Während das bürgerliche Denken zwischen einem groben Empirismus, der vor allem in unseren Tagen in Irrationalismus umschlägt, und einem leeren, formalistischen Apriorismus haltlos hin- und hertaumelt, stellt die materialistische Dialektik in steigender Vervollkommenung die in der Wirklichkeit vorhandene unzertrennbare Verbindung zwischen Allgemeinheit und Einzelheit gedanklich wieder her.

Die dialektische Bewegung der Wirklichkeit, so wie sie sich im menschlichen Denken widerspiegelt, ist also ein unaufhaltsamer Drang vom Einzelnen zum Allgemeinen und von diesem wieder zurück zu jenem. Selbstverständlich gibt es Schlüsse, in denen das Besondere nicht die Vermittlung, sondern den Ausgangspunkt oder die Schlußfolgerung bildet. Das ändert aber an der von uns festgestellten Hauptlinie der wissenschaftlichen

^{61a} Lenin, Philosophischer Nachlaß, 287.

Widerspiegelung der Wirklichkeit wesentlich nichts. Im Alltagsleben ist es selbstverständlich, daß es massenhaft mit der Praxis verbundene, sie vorbereitende oder aus ihr Folgerungen ziehende Denkopoperationen gibt, in denen das Besondere als abschließendes Resultat fungiert. Dazu ist freilich zu bemerken, daß die scharfe und entschiedene — allerdings dialektische Übergänge und Umschläge nicht ausschließende — Unterscheidung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit einerseits, sowie zwischen Einzelheit und Besonderheit andererseits im Alltagsdenken ursprünglich wenig ausgebildet ist. Das Besondere verschwimmt in seiner Bestimmung und Grenzsetzung bald mit dem Allgemeinen, bald mit dem Einzelnen. Daher sind auch in der wissenschaftlichen und philosophischen Begriffsbildung die Extreme früher ausgebildet als die vermittelnde Mitte. Natürlich hat die Differenzierung im wissenschaftlichen Denken wieder differenzierende Folgen auf das Alltagsdenken, auch in bezug auf das Besondere. Es wäre auch lächerlich, das Vorhandensein und die Bedeutung des Besonderen als Resultat in der wissenschaftlichen Widerspiegelung der Wirklichkeit zu leugnen. Das bedeutet aber noch lange nicht, daß die Hauptlinie der wissenschaftlichen Widerspiegelung nicht doch in der von uns skizzierten Weise verlaufen würde. Hier handelt es sich um etwas Umfassenderes als bei der Lehre vom Schluß, worin einzelne Schlüsse und Schlußketten, Einzeluntersuchungen usw. sehr wohl als Vermittlungen figurieren können.

Ohne diese ständig wirksame Spannung der Pole, ohne ständiges dialektisches Umschlagen der vermittelnden Bestimmungen und Zwischenglieder ineinander, ohne ein solches widerspruchsreiches Vereinigen der Pole selbst, kann es keine echte und wahre Annäherung an das adäquate Erfassen der Wirklichkeit, kein von der Theorie richtig geleitetes Handeln geben. Daraus folgt auch die dialektische Beziehung zwischen Theorie und Praxis. Einerseits ist die Elementarstruktur dieser Zusammenhänge in der Praxis viel früher vorhanden; viel früher wird sie praktisch angewandt als in der Theorie angemessen begriffen und formuliert. Auch der Idealist handelt im praktischen Alltagsleben zumeist so, als ob er Materialist wäre, d. h., er muß — bei Strafe des Untergangs — auf die Wirklichkeit als unabhängig von seinem Bewußtsein bestehende reagieren. (Wenn er z. B. über die Straße geht, handelt er nicht so, als ob die Automobile nur seine Vorstellungen wären.) Und auch der metaphysisch Denkende wendet im Alltagsleben instinktiv dialektische Kategorien an, deren theoretische Formulierung er als „abstrusen Unsinn“ theoretisch ablehnen würde. (Er gibt z. B. nicht zu, daß die Quantität in Qualität umschlägt, es ist ihm aber keineswegs gleichgültig, ob er reife oder unreife Früchte ißt.) Solange jedoch dieser spontane Materialismus, diese spontane Dialektik, ohne deren praktische Anwendung kein Mensch leben könnte, spontan und unbewußt bleiben, ist ihre Anwendung notwendigerweise fragmentarisch und zufällig, und zwar in desto höherem Maße, je mehr sich die Praxis nur auf die unmittelbaren Gegenstände, Beziehungen und Zusammenhänge des Alltagslebens richtet. In solchen Fällen können die mechanistischen und idealistischen theoretischen Vorurteile die Praxis äußerst ungünstig beeinflussen. Daß also die materialistische Dialektik in ihrer Methode die richtige Beziehung der Menschen zur objektiven Wirklichkeit bewußt macht, schwächt keineswegs

die Feststellung ab, daß erst mit ihr eine echte Wissenschaft, eine angemessene theoretische Leitung der Praxis möglich geworden ist. Das Bewußtmachen bedeutet nicht nur eine Ausdehnung des Geltungsbereiches des Wissens auf unzählbar viele Fälle, in welchen die Spontaneität versagen muß; sondern auch dort, wo eine Koinzidenz vorhanden zu sein scheint, handelt es sich nicht um eine bloß quantitative Steigerung: die Möglichkeit, sämtliche, auch die entlegensten Bestimmungen einer Lage richtig aufzudecken, ist ein qualitativer Sprung im Vergleich zum Handeln der Spontaneität oder des falschen Bewußtseins.

Die Bewegung vom Einzelnen zum Allgemeinen und umgekehrt wird stets durch das Besondere vermittelt; es ist ein reales Vermittlungsglied sowohl in der objektiven Wirklichkeit wie in dem diese annähernd adäquat widerspiegelnden Denken. Es ist aber ein Vermittlungsglied sehr eigentümlicher Art. Hegel, der zuweilen die „Mitte“ des Schlusses ungehörigerweise überspannt einschätzt, sie mystifiziert, und der deswegen, wie wir gesehen haben, vom jungen Marx scharf kritisiert wurde, hat zuweilen eine Ahnung von der Eigenart der vermittelnden Mitte (des Besonderen). Er sieht nämlich, daß die in der Logik, auch in seiner eigenen, herrschende triadische Struktur sich leicht in einen formalen Schematismus verwandeln kann, daß bei genauer Analyse mancher Schlußformen eine nicht dreifach, sondern vierfach gegliederte Struktur herauskommt, da statt einer Negation eine doppelte Negation in der Vermittlung zum Ende angenommen werden muß.⁶² (In bezug auf den Zusammenhang der Negation mit unserem Problem sei erneut auf den berühmten Ausspruch Spinozas über Determination hingewiesen.) Wir glauben nun, daß, unabhängig von der Lehre vom Schluß, die wir hier nicht zu untersuchen haben, die Bemerkungen Hegels eine richtige Anregung enthalten, insbesondere, wenn man die Quadruplizität der Struktur ebensowenig formalistisch auffaßt wie Hegel hier die Triplizität, d. h. auch in der Vierereinteilung nur eine reine Tendenz, nicht etwas Abschließendes erblickt und die vermittelnde Mitte zahlenmäßig nicht beschränkt (auf diese Frage kommen wir gleich noch zurück).

Daß die Triade formell zur Herrschaft gelangt ist, ist trotzdem keineswegs zufällig, da Anfang, Mitte und Schluß die notwendige formale Struktur einer jeden Gedankenoperation beschreiben. Dabei muß jedoch bedacht werden, daß die Beziehung von Form und Inhalt bei Anfang und Schluß eine nähere, stärker konvergierende ist als bei der Mitte. Diese hat nur formell (und in gewissen Einzelfällen) einen punktuell fixierbaren Charakter. Sie ist ein zusammenfassender Sammelausdruck für den ganzen Komplex der Bestimmungen, der Anfang und Schluß miteinander vermittelt.

Aus unseren früheren Betrachtungen erhellt bereits, daß auch Anfang und Schluß (Allgemeinheit und Einzelheit) keineswegs fixe Punkte im strengen Sinne des Wortes sind, daß die Entwicklung des Denkens und der Erkenntnis gerade die Tendenz hat, sie immer weiter hinauszuschieben. Wenn wir jedoch die dialektische Bewegung vom Allgemeinen zum Einzelnen und umgekehrt genau betrachten, so müssen wir bemerken, daß die vermittelnde Mitte (die Besonderheit) ebenfalls weit weniger ein fixer

⁶² Hegel, Werke V., 33/4.

Punkt, ein bestimmtes Glied sein kann, auch nicht zwei Punkte oder Vermittlungsglieder, wie Hegel den Formalismus der Triplizität kritisierend sagt, sondern gewissermaßen ein ganzes Feld der Vermittlungen, ihr realer und konkreter Spielraum, der, je nach Gegenstand oder Ziel der Erkenntnis, als größer oder kleiner erscheint. Die Vervollkommnung der Erkenntnis kann diesen Spielraum erweitern, indem sie Momente in den Zusammenhang einbezieht, von denen man früher nicht wußte, daß sie im Verhältnis einer bestimmten Einzelheit zu einer bestimmten Allgemeinheit eine Rolle spielen. Sie kann ihn verengern, indem eine Reihe von vermittelnden Bestimmungen, die bis dahin voneinander unabhängig als selbständig aufgefaßt wurden, nunmehr einer einzigen Bestimmung subsumierbar geworden sind.

Es ist sicher kein Zufall, daß die soeben bei Gelegenheit der Hegelschen Triade von uns hervorgehobene Frage gerade in der marxistischen Behandlung der Logik in den Vordergrund gerät. Béla Fogarasi wirft sie — übrigens ohne sie mit unserem Problem des Besonderen in Beziehung zu bringen — als die des „Polysyllogismus“ auf und zeigt auf Grund eines großen, gut ausgewählten und gruppierten Materials, daß sie gerade bei den Klassikern des Marxismus eine große Rolle spielt, daß sie gerade zu jenen wichtigen Schritten gehört, mit denen die echt wissenschaftliche Ausbildung und Anwendung der Widerspiegelungstheorie über die notwendig stärker formal gebundenen Anfangsstadien des logischen Denkens hinausgeht. Fogarasi führt aus: „Die Relation von Prämissen und Konklusion, der Schluß als Satz, Urteil, gewonnen aus Sätzen, Urteilen — das ist der bleibende Kern der aristotelischen Theorie. Jedoch die schematischen Figuren der Syllogistik allein sind nicht geeignet, den komplizierten Gang jener Schlüsse, die große wissenschaftliche Entdeckungen umfassen und formulieren, wiederzugeben. Das bedeutet nicht, daß sie als Schemata der gedanklichen Widerspiegelung von Zusammenhängen *elementaren* Charakters falsch oder bedeutungslos wären. Im Gegenteil: sie sind die *elementaren* Instrumente, Werkzeuge des Denkens! Der Unterschied aber zwischen den elementaren Formen und den komplizierte Gedankengänge konzentrierenden wissenschaftlichen Folgerungen ist nicht geringer als der zwischen den Arbeitsmitteln des primitiven Menschen, seinen ersten Instrumenten und den Riesenmaschinen der modernen Großindustrie.“⁶³

In den vorangehenden Darlegungen beruft sich Fogarasi mit Recht darauf, wie Stalin die Leninsche Theorie des Imperialismus und der proletarischen Revolution synthetisierend zusammenfaßt. Stalin stellt drei „Richtlinien“ in Lenins Gedankengängen fest, deren jede je einen großen Komplex der neuen Tatsachen der imperialistischen Periode auf ihre Gesetzmäßigkeiten und deren Folgerungen prüft, und resümiert die Ergebnisse so: „Diese Schlußfolgerungen vereinigen sich bei Lenin zu der allgemeineren Schlußfolgerung, daß *der Imperialismus der Vorabend der sozialistischen Revolution ist*.“⁶⁴

⁶³ B. Fogarasi, Logik, Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Budapest, II. Auflage 1953, 222. ung. Deutsche Ausgabe, Berlin 1955, S. 246 ff.

⁶⁴ Stalin, Probleme des Leninismus, Wien-Berlin 1926. 33. Zitiert bei Fogarasi, a. a. O., 216.

Es ist ebenfalls kein Zufall, daß Stalin hier bei Lenin von „*allgemeinerer* Schlußfolgerung“ als Krönung des ganzen Gedankengebäudes spricht. Dieser allgemeinere Charakter tritt womöglich noch deutlicher hervor, wenn wir uns unmittelbar dem Aufbau und der Methode von Lenins „Imperialismus“ zuwenden. Dieses Werk enthält eine ganze Reihe von Untersuchungen, deren jede dazu bestimmt ist, je eine neue besondere Seite des Imperialismus in ihrer spezifischen Eigenart genau zu erhellen (Herrschaft der Monopole, Finanzkapital, Parasitismus, Aufgeteiltsein der Kolonialwelt usw.). Diese miteinander eng verbundenen Forschungen summieren sich nun darin, daß der Imperialismus als „höchstes Stadium des Kapitalismus“ klar erkannt werden kann. Es entsteht also — gerade infolge der Vertiefung in die besonderen neuen Züge des Imperialismus — eine Konzeption des Kapitalismus, die dessen Begriff erweitert und vertieft, die diesen auf eine höhere Stufe der Allgemeinheit erhebt. *Die eingehende Behandlung des Besonderen ist also nur ein Mittel, um diese höhere Stufe der Allgemeinheit zu erreichen.*

Welches Gewicht Lenin auf diese zugleich methodologische und inhaltliche Seite der richtigen Erfassung des Imperialismus gelegt hat, zeigt seine Debatte mit Bucharin über das Parteiprogramm im Jahre 1919. Bucharin wollte nämlich im Programm die alte Bestimmung des Kapitalismus (aus dem Jahre 1903) ganz weglassen und als Ausgangspunkt zum Sozialismus sich mit einer Charakteristik des Imperialismus begnügen. Wenn Lenin ihn deswegen vernichtend kritisiert hat, so ist — für unser jetziges Problem — das Wichtigste an dieser Kritik, daß sie an der Erweiterung der Allgemeinheit des Kapitalismus (vorimperialistischer Kapitalismus plus Imperialismus) festhält und nicht gestatten will, daß die besonderen Kennzeichen des Imperialismus — besondere Momente *innerhalb* des Kapitalismus — zu an sich bestehenden Allgemeinheiten *neben* dem Kapitalismus verzerrt werden. Die ökonomische Grundlage und die politischen Folgen dieser Debatte zu erörtern, liegt außerhalb des Rahmens unseres hier zu behandelnden Problems. Wir haben nur so viel festzustellen, daß Lenin es ablehnt, aus noch so wichtigen besonderen Momenten eines einheitlichen Komplexes, dessen Erkenntnis eine bisher nicht wahrgenommene höhere Allgemeinheit ergeben hat, einen neuen allgemeinen Begriff zu machen, der ein Teilgebiet unzulässig verselbständigen würde. Lenin zeigt diese reale dialektische Einheit im erweitert aufgefaßten Kapitalismus nicht nur darin auf, daß etwa die Monopole die Konkurrenz — im Gegensatz zur Auffassung der Opportunisten — nicht aufheben, sondern nur modifizieren, ja verschärfen, vielmehr auch darin, daß der revolutionäre Sturz des Imperialismus überall den seine Basis bildenden alten Kapitalismus zum Vorschein bringt: „Ich behaupte, daß die Sache anders steht. Jener Kapitalismus, der 1903 geschildert wurde, bleibt auch 1919 in der proletarischen Sowjetrepublik bestehen, gerade dank der Zersetzung des Imperialismus, infolge seines Zusammenbruchs.“⁶⁵ Weiter sehen wir aus der Untersuchung selbst, wie das Gebiet des Besonderen hier eine ganze Welt

⁶⁵ Lenin, Bericht über das Parteiprogramm auf dem achten Parteitag. Ausgewählte Werke, Moskau-Leningrad 1932 ff. VIII., 355.

(eine ganze Periode der Entwicklung) umfaßt, deren *Gesamtheit* erst die Basis zur Erweiterung des umfassenderen Allgemeinbegriffs zustande bringt und ihm begründet. Daß das Besondere kein bloßes punktuelles Vermittlungsglied einer Triade, sondern eine Art von Vermittlungsfeld zum Allgemeinen (und in bestimmten Fällen zum Einzelnen) bildet, ist hier klar ersichtlich.

Es wäre freilich irreführend, wenn man aus solchen Ausführungen die Folgerung ziehen würde, es handle sich beim Besonderen um eine amorphe, ungegliederte Verbindungsstrecke zwischen Allgemeinem und Einzelem. Davon ist, wie bereits gesagt, keine Rede. Der vermittelnde Spielraum, von welchem wir eben sprachen, ist selbstverständlich gegliedert, jede Etappe, die die Erkenntnis in ihm ins Auge faßt, läßt sich — natürlich auch hier nur annäherungsweise — ebenso deutlich bestimmen und fixieren, wie Allgemeinheit und Einzelheit bestimmt und fixiert werden können. Daß in vielen Fällen eine ganze Kette von besonderen Vermittlungsgliedern fixiert werden muß, um Allgemeinheit und Einzelheit richtig miteinander zu verbinden, beinhaltet noch keineswegs einen amorphen Charakter der Besonderheit. Allerdings verweist uns schon die Sprache darauf, daß es sich hier um eine weniger eindeutige Bestimmung handelt, als es beim Allgemeinen und Einzelnen der Fall war. Während diese Termini schon sprachlich eine ziemlich exakte Bedeutung haben, ist die des Ausdrucks: Besonderheit ziemlich vieldeutig. Sie bezeichnet ebenso das Auffallende, Hervorragende, Hervorstechende (und zwar sowohl im positiven wie negativen Sinn) wie das Spezifische; sie wird, vor allem in der Philosophie, oft als ein Synonym des Bestimmten gebraucht, usw.⁶⁶ Dieses Schillern der sprachlichen Bedeutung ist kein Zufall, bezeichnet aber ebenfalls nicht eine zerfließende Formlosigkeit; sie weist nur auf den überwiegend positionellen Charakter der Besonderheit hin, daß sie nämlich eine relative Allgemeinheit dem Einzelnen gegenüber vorstellt und eine relative Einzelheit im Verhältnis zum Allgemeinen. Wie überall, darf aber auch hier diese positionelle Relativität nicht statisch, sondern muß als Prozeß aufgefaßt werden. Schon das bereits hervorgehobene Umschlagen dieser „Mitte“ in eines der Extreme zeigt diesen Charakter. Es handelt sich dabei nicht nur darum, daß die Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnisse sehr oft eine Allgemeinheit in Besonderheit verwandelt. Wir haben auch gesehen, daß die wirkliche Wissenschaft in bestimmten Fällen gezwungen ist, relative Allgemeinheiten gerade durch das Hervorheben ihres besonderen Charakters richtig zu bestimmen. Man denke an die Bemerkung von Marx über Allgemeinheit und Besonderheit bei Behandlung der historischen Wesensart des Kapitalismus. Es steckt also in der Besonderheit, in der Bestimmung, in der Spezifikation ein Element der Kritik, der näheren, konkreteren Determination eines

⁶⁶ Es mag in diesem Zusammenhang vielleicht manche interessieren, daß Marx folgende Etymologie der Ausdrücke Allgemeinheit und Besonderheit aufwirft: „Was würde aber old Hegel sagen, wenn er erführe jenseits, daß das *Allgemeine* im Deutschen und Nordischen nichts bedeutet, als das Gemeinland, und das *Sundre*, *Besondere* nichts als das aus dem Gemeinland ausgeschiedene Sondereigen? Da gehn denn doch verflucht die logischen Kategorien aus ‚unsrem Verkehr‘ hervor.“ Marx an Engels, den 25. 3. 1868. Briefwechsel IV., 34.

Phänomens oder einer Gesetzlichkeit. Es ist eine kritische Konkretisierung durch Aufdecken der realen Vermittlungen nach oben und nach unten in der dialektischen Beziehung von Allgemeinem und Einzelem. Erst in diesem Sinn wird es nicht mehr mißverstanden werden, wenn wir in der Besonderheit mindestens ebenso sehr ein Bewegungsprinzip der Erkenntnisse wie eine Etappe, ein Moment des dialektischen Weges erblicken. Das sprachliche Schillern der Wortbedeutung ist also nicht ganz ohne Zusammenhang mit dem logischen Sinn und der methodologischen Funktion der Besonderheit.

Freilich: wie die meisten Bestimmungen dieser Art darf auch die unsere nicht überspannt und zu einem logischen Heraklitismus verzerrt werden, wie dies zuweilen bei Hegel geschieht. Denn die vermittelnden besonderen Momente haben in der Natur wie in der Gesellschaft oft ein — relativ — festumrissenes Sein, eine eigene Gestalt. Man denke an Art, Gattung usw. in der Natur, an Klasse, Schicht usw. in der Gesellschaft. Dem starren metaphysischen Denken damaliger Naturforscher gegenüber hob Engels mit großem Nachdruck die fließenden Grenzen, das Ineinanderübergehen solcher klassifikatorischer Begriffe hervor; er meinte aber natürlich nie, daß damit die besondere Existenz von Art, Gattung usw. aufgehoben wäre.

Da die Klassifikation notwendigerweise gleich zu Beginn des wissenschaftlichen Denkens auftritt, ist natürlich diese der Anstoß für die Philosophen dazu, sich mit der Kategorie der Besonderheit auseinanderzusetzen. Ihre breitere, von uns soeben betrachtete Bedeutung setzt jedoch bereits eine ziemlich entfaltete konkrete Inhaltlichkeit des von der Wissenschaft bearbeiteten Stoffes voraus, um die hier wichtigen dialektischen Probleme zur Reife bringen zu können. Es ist deshalb kein Zufall, daß die antike Dialektik, vor allem die der Vorsokratiker, das Ineinanderumschlagen der Extreme (der Einzelheit und Allgemeinheit) viel energischer ausgedrückt hat als ihre Vermittlung durch die Besonderheit. Lenin, der die dialektischen Tendenzen bei Aristoteles eifrig verfolgt hat, stellte sogar dessen Philosophie gegenüber fest: „Und eine naive *Verwirrung*, eine hilflos klägliche Verwirrung in der *Dialektik* des Allgemeinen und des Besonderen...“⁶⁷ Es ist also kein Zufall, daß die vormarxistische Philosophie verhältnismäßig spät, erst in der deutschen Klassik, an dieses Problem konkret herantritt. Eine wirkliche Lösung aber konnte auch diese Frage erst im dialektischen Materialismus erhalten.

Es ist indessen ebenfalls nicht zufällig, daß die bürgerliche Philosophie, sobald ihre Niedergangstendenzen zur Wirksamkeit gelangen, die Besonderheit wieder „vergißt“, sie aus den philosophischen Betrachtungen eliminiert und nur mit den — verzerrten — Extremen der Einzelheit und Allgemeinheit operiert. Diese Tendenz setzt schon in der Auflösung des Hegelianismus ein. Wir haben sie bereits mit Bezugnahme auf den liberalen Zentrumsman Mann Rosenkranz erwähnt. Der radikale Linkshegelianer Stirner begnügt sich nicht mit dem einfachen Weglassen der Besonderheit, er eröffnet eine Polemik gegen sie, wobei er die Vieldeutigkeit des Wortes demagogisch auszunützen bestrebt ist. Er ruft pathetisch aus: „Man soll sich

⁶⁷ Lenin, Philosophischer Nachlaß, 294.

nicht für ‚etwas *Besonderes*‘ halten, wie z. B. Jude oder Christ. Nun, ich *halte* mich nicht für etwas *Besonderes*, sondern für *einzig*.“ Marx entlarvt nicht nur ironisch den Gedankenschwindel Stirners, er enthüllt auch den gesellschaftlichen Hintergrund seiner Demagogie: „Sancho (Stirner, G. L.) will oder *glaubt* vielmehr zu wollen, daß die Individuen rein persönlich miteinander verkehren sollen, daß ihr Verkehr nicht durch ein Drittes, eine Sache vermittelt sein soll (vergleiche die Konkurrenz). Dies Dritte ist das ‚Besondere‘ oder der besondere, nicht absolute Gegensatz, d. h. die durch die jetzigen gesellschaftlichen Verhältnisse bedingte Stellung der Individuen zueinander. Sancho will z. B. nicht, daß zwei Individuen als Bourgeois und Proletarier zueinander im ‚Gegensatz‘ stehen, er protestiert gegen das ‚Besondere‘, das der Bourgeois vor dem Proletarier ‚voraus hat‘; er möchte sie in ein rein persönliches Verhältnis treten, als bloße Individuen miteinander verkehren lassen. Er bedenkt nicht, daß innerhalb der Teilung der Arbeit die persönlichen Verhältnisse notwendig und unvermeidlich sich fortbilden und fixieren und daß darum sein ganzes Gerede auf einen bloßen frommen Wunsch herausläuft, den er zu realisieren denkt, indem er die Individuen dieser Klassen vermahnt, sich die Vorstellung ihres ‚Gegensatzes‘ und ihres ‚besonderen‘ ‚Vorrechts‘ aus dem Kopf zu schlagen.“⁶⁸ Marx zeigt, daß Stirner mit dem Besonderen die gesellschaftlichen Bestimmungen aus dem Leben der Menschen gedanklich zu entfernen bestrebt ist, daß er auf diese Weise den Klassencharakter der kapitalistischen Gesellschaft wegeskamotiert und daß mit alledem der „radikale“ Anarchist zu einem Apologeten des Kapitalismus wird. Eine ähnliche Tendenz sahen wir schon bei Bruno Bauer (der Mensch als Atom), und wir finden sie — freilich mit ganz anderen Gefühlsakzenten — bei Kierkegaard, wo aus der Einzelheit in der Form der Einzigkeit die oberste Wertkategorie wird, die unmittelbar — unter bewußt methodologischer Ausschaltung aller Vermittlungskategorien — mit Gott in Beziehung gebracht werden soll. Diese Tendenz geht dann durch die ganze bürgerliche Philosophie der Niedergangszeit bis zur modernen amerikanischen Semantik durch: überall soll der Mensch als Einzelner begriffen werden, durch Ausschaltung aller Vermittlungen der Gesellschaftlichkeit seiner Existenz, durch Entfernung jeder vermittelnden Besonderheit.

Aus denselben gesellschaftlichen Gründen, freilich ohne dies so offen auszusprechen wie Stirner oder Kierkegaard, beginnt in der Logik selbst die Eliminierung des Besonderen, als Moment des Kampfes gegen Objektivität, Dialektik und Konkretheit. Trendelenburg, der erste einflußreiche Logiker, der Hegel kritisiert hat, polarisiert ebenfalls die Extreme Allgemeinheit und Einzelheit ohne vermittelnde Zwischenglieder. Er polarisiert sie aber nicht mehr als gleichartige Bestimmungen des Seins, beziehungsweise des Denkens, also bei aller Entgegengesetztheit auf gemeinsamem erkenntnistheoretischem Boden; sie erscheinen vielmehr bei ihm als Repräsentanten des Gegensatzes von Denken und Sein, wodurch selbstredend jede Vermittlung von vornherein erkenntnistheoretisch ausgeschlossen wird. Trendelenburg sagt: „Die Bewegung als lebendiger Grund des Den-

⁶⁸ MEGA, 5. 414/5.

kens hat den Charakter der Allgemeinheit, während die Bewegung des Seins gebunden und dadurch vereinzelt ist. Daher tragen alle Formen des Denkens die Allgemeinheit als den durchgehenden Grundzug in sich. Das Einzelne wird, wenn es gedacht ist, ein Allgemeines, und den Begriff des Einzelnen selbst fassen wir durch das Allgemeine, indem wir es mit jener allgemeinen Tätigkeit erzeugen und begrenzen.“⁶⁹ Und er fügt bald danach hinzu: „Das Einzelne ist an sich das dem Denken Inkommensurable...“⁷⁰ Trendelenburg spricht diese unüberbrückbare Gegensätzlichkeit von Denken und Sein zwar oft mit vielen abschwächenden Vorbehalten aus, der Sinn seiner Ausführungen ist aber nur allzu deutlich: da das Sein einzeln, das Denken allgemein ist, kann das Denken das Sein nie adäquat ausdrücken. Es muß ein Agnostizismus entstehen, der bereits alle Keime des Irrationalismus in sich birgt. Denn wenn die Einzelheit völlig denkfremd ist — was kann sie anderes sein als irrationell? (Es ist kein Zufall, daß Kierkegaard stets eine tiefe Verehrung für Trendelenburg empfand. Vgl. hierzu den einschlägigen Abschnitt in meinem Buch: „Die Zerstörung der Vernunft“, 2. Kapitel.)

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Weg der bürgerlichen Philosophie weiter zu verfolgen. Es ist ohne weiteres evident, daß auf solcher Grundlage entweder eine — freilich schon subjektiv-idealistische — „Vergöttlichung des Allgemeinen“ erfolgt oder ein Herabdrücken der Allgemeinheit auf die Rolle eines bloß technizistischen Hilfsmittels. Die Mythoslehre der imperialistischen Periode bringt eine eklektische Vermischung beider Gesichtspunkte zustande. Wenn diese Auffassung der Allgemeinheit als bloßer Denkbestimmung eine Quelle des Agnostizismus ist, so muß, auf dem anderen Pol, aus der Auffassung des Seins als reiner Einzelheit der Irrationalismus entsprossen. Und tatsächlich gehen die imperialistischen Philosophen, auch wenn sie bewußtermaßen noch keine Irrationalisten sein wollen, diesen Weg; so Windelband mit seiner „idiographischen“ Methode, so Rickert mit seiner Konzeption des historisch Einzelnen als des Unteilbaren, des „Individuums“. Bei Windelband und Rickert kommt schon ganz klar die apologetische Tendenz zum Ausdruck, aus der Geschichte jede Art von Gesetzmäßigkeit, vor allem die gesellschaftliche, zu entfernen. Daraus entsteht auf dem einen Pol eine Irrationalisierung der Geschichte, bei Rickert vorerst als Kanonisieren der Methode Rankes und seiner Schüler, das Ausschließen aller Momente, die über die Einzelheit der historischen Phänomene hinausgehen (also aller Besonderheit und Allgemeinheit), aus der Geschichte. Auf dem anderen Pol entstehen die völlig inhaltsentleerten hohl-analogisierenden Allgemeinheiten der bürgerlichen Soziologien (Simmel, M. Weber usw.). Diese Tendenz erhält im Laufe der imperialistischen Periode eine stets wachsende Verstärkung. Damit verschwindet, nach der kurzen Episode in der klassischen deutschen Philosophie, das Problem der Besonderheit aus dem bürgerlichen Denken. Nur der dialektische Materialismus vermag auch diese Frage richtig aufzuwerfen und zu lösen.

⁶⁹ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3. Auflage, Leipzig 1870, II., 229.

⁷⁰ Ebenda, 230.

Ist der Komplementaritätsgedanke widerspruchsfrei?

von BÉLA FOGARASI (Budapest)

1. Die logische Widerspruchsfreiheit ist eine Forderung des Denkens, deren Gültigkeit in der wissenschaftlichen Forschung ausdrücklich oder stillschweigend allgemein vorausgesetzt wird. Die Forderung nach Widerspruchsfreiheit der Theorie könnte sogar als Selbstverständlichkeit angesehen werden, wenn die tatsächliche Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung nicht immer wieder zu Widersprüchen zwischen alten und neuen Theorien, zwischen den bisher angenommenen Theorien und neuen Entdeckungen, neuer Erklärung bedürftigen Erscheinungen führen würde, die die Notwendigkeit der Beseitigung des Widerspruchs *ad oculos* demonstrieren.

Insofern ist die Forderung nach widerspruchsfreier Erklärung in der Quantentheorie ebenso berechtigt wie in jeder Wissenschaft. Den Anspruch auf eine derartige Erklärung erhebt die von der Kopenhagener Schule, in erster Linie von Niels Bohr, eingeführte Interpretation der Quantenmechanik. Die Frage, die wir untersuchen wollen, ist gar nicht die, ob diese Forderung wissenschaftlich berechtigt ist — denn dies steht für uns außer Zweifel —, sondern die, ob die Interpretation der Kopenhagener Schule tatsächlich diese Forderung erfüllt oder ob tatsächlich nicht vielmehr das Gegenteil der Fall ist, ob sie dieselbe nicht gerade verletzt.

Nach Bohrs Auffassung ermöglicht die Komplementaritätsidee eine widerspruchsfreie Erklärung der Quantenvorgänge. „J'avais surtout pour but de montrer que cette complémentarité est fondamentale pour l'interprétation non contradictoire des méthodes de la théorie quantique...“ (Niels Bohr, *La théorie atomique et la description des phénomènes*, Paris Gauthier-Villars, 1932, p. 9).

Diese und ähnliche, auch jüngste Erklärungen von Professor Bohr zeigen, welche Bedeutung er dieser Seite der von ihm vertretenen Auffassung beimißt.

2. Auf welche Weise soll die Widersprüchlichkeit durch die Anwendung des Komplementaritätsbegriffs beseitigt werden? Welches sind die Widersprüche oder welches ist der Widerspruch überhaupt, der beseitigt werden soll?

Die Komplementaritätsidee ist nicht aus den Ergebnissen der Quantenmechanik selbst entstanden. Sie stellt eine philosophische Interpretation derselben dar. Sie beruht auf bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, namentlich auf einer subjektivistischen Erkenntnistheorie. Ich behaupte damit nichts Neues. Viele Anhänger der Kopenhagener Schule betonen sehr oft in diesem Zusammenhang den der Komplementaritätstheorie innewohnenden Subjektivismus. So führt Jean-Louis Destouches folgendes aus: „Comme nous l'avons vu plus haut, la complémentarité ne se présente que dans une théorie subjectiviste et on peut dire que la complé-

mentarité est l'aspect phénoménal et la manifestation objective de la subjectivité.“ (Aspects théoriques de la complémentarité, *Dialectica*, 1948, No. 7—8, p. 381.)

Die subjektivistische Voraussetzung der Komplementaritätsidee kommt in dem sogenannten Prinzip der Beobachtung zum Ausdruck, wonach für die Physik nur „prinzipiell beobachtbare Erscheinungen“ als Gegenstände in Frage kommen. In bezug auf die Beobachtungen werden zwei Klassen unterschieden, deren gleichzeitige Anwendung ausgeschlossen ist, die sich jedoch gegenseitig ergänzen und auf diese Weise eine vollständige „Beschreibung“ ermöglichen. Es sind „komplementäre, aber sich gegenseitig ausschließende Aspekte unserer Vorstellung der experimentellen Ergebnisse.“ (N. Bohr, *La théorie atomique et la description des phénomènes*, p. 51.)

Die Komplementaritätsidee bezweckt demnach, den Widerspruch, der bei gleichzeitiger Anwendung von zwei Beschreibungsmethoden entstehen soll, zu eliminieren. Ein solcher Widerspruch besteht namentlich zwischen dem Satz: „die mikrophysikalischen Vorgänge sind korpuskularer Natur“ und dem Satz: „die mikrophysikalischen Vorgänge sind wellenhafter Natur.“

Ein anderer Widerspruch, dessen Beseitigung nach der Ansicht von Bohr und Heisenberg durch die Einführung der Idee der Komplementarität gelöst wird, ist der zwischen spatio-temporaler (raum-zeitlicher) Beschreibung (Beobachtung) und kausalgesetzlicher Auffassung. Sie schließen sich beide aus, sind aber komplementär. Komplementär sind nach Bohr die Charakteristiken durch Raum-Zeit-Bilder *oder* durch Impuls und Energie, durch Raum-Zeit-Bilder *oder* nicht-visuellen mathematischen Formalismus usw.

Diese Auffassung ist ebenfalls subjektivistisch. So schreibt Heisenberg: „Da andererseits jede raum-zeitliche Beschreibung eines physikalischen Vorgangs durch die Beobachtung des Vorgangs bedingt ist, so folgt, daß die raum-zeitliche Beschreibung von Vorgängen einerseits und das klassische Kausalgesetz andererseits komplementäre, einander ausschließende Züge des physikalischen Geschehens darstellen. Dieser Sachlage entspricht in dem Formalismus der Theorie, daß zwar ein mathematisches Schema der Quantentheorie existiert, daß dieses Schema aber nicht als einfache Verknüpfung von Dingen in Raum und Zeit gedeutet werden kann. Durch diese Komplementarität der Raum-Zeitbeschreibung einerseits und der kausalen Verknüpfung andererseits tritt ferner eine eigenartige Unbestimmtheit des Begriffes „Beobachtung“ auf, indem es der Willkür anheimgestellt bleibt, welche Gegenstände man zum zu beobachtenden System rechnen oder als Beobachtungsmittel betrachten soll.“ (W. Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, Leipzig, Hirzel, 2. Aufl. 1941, p. 47/48.)

3. Nach unserer Auffassung leidet die Interpretation der Kopenhagener Schule an einem doppelten Fehler. Einerseits beseitigt sie keinen der Quantentheorie inhaftenden logischen Widerspruch, andererseits ist es gerade diese Interpretation, die einen Widerspruch in die Quantentheorie, bzw. in die ganze Mikrophysik hineinträgt.

Die subjektivistische Auslegung, Deutung, Interpretation der Mikro-

physik ist, wie überhaupt die subjektivistische Erkenntnistheorie, deren Anwendung sie bildet, aufs tiefste widerspruchsvoll. Aus dem erkenntnistheoretischen Subjektivismus folgt ein chronischer Widerspruch zwischen dem wissenschaftlichen *Inhalt* der physikalischen Theorie und seiner philosophischen, erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen *Auslegung*. Dieser Widerspruch ist dadurch charakterisiert, daß der *wissenschaftliche Sinn* der Atomphysik (Quantenphysik, Mikrophysik) den Subjektivismus ausschließt, mit ihm unvereinbar ist. Die Interpretation der Kopenhagener Schule, die auf dem Subjektivismus basiert, ist es daher, die einen unlösbaren, einen echten logischen Widerspruch in die Theorie gewaltsam einträgt. Allerdings wendet die Kopenhagener Schule den Subjektivismus nicht völlig konsequent an, denn dies würde zum reinen Solipsismus führen. Doch ändert dieser Umstand nichts an dem wesentlichen Widerspruch.

Dieser Widerspruch führt zu einem unheilbaren und unhaltbaren Dualismus in der Haltung des Physikers, solange er physikalische Forschung treibt, und seiner Haltung, wenn er zur Interpretation der Vorgänge übergeht. Der Physiker hat zu wählen zwischen einer Auffassung, die mit dem übereinstimmt, was er als Forscher beständig denkt, und einer Auffassung, die — in erkenntnistheoretischer Hinsicht — dem völlig widerspricht.

Um diesem absurden Widerspruch zu entgehen, fordern einige ihn auf, der Anerkennung der objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Welt zu entsagen. Trotz des weitverbreiteten Einflusses der Kopenhagener Schule sind aber die unbefangenen denkenden Physiker dazu nicht bereit. Sehr eindrucksvoll sind in dieser Beziehung die Feststellungen von Louis de Broglie: „A cela on peut d'abord répondre que le retour à des conceptions cartésiennes, respectant la validité du cadre de l'espace et du temps, satisferait certainement beaucoup d'esprits et permettrait non seulement de lever les objections troublantes d'Einstein et de Schrödinger, mais aussi d'éviter certaines conséquences étranges de l'interprétation actuelle. En effet, cette interprétation, en cherchant à décrire les phénomènes quantiques uniquement à l'aide de la fonction dont le caractère statistique est certain, aboutit logiquement à une sorte de 'subjectivisme' apparenté à l'idéalisme au sens des philosophes et elle tend à nier l'existence d'une réalité physique indépendante de l'observateur. Or le physicien reste instinctivement... 'un réaliste' et il a pour cela quelques bonnes raisons: les interprétations subjectivistes lui causeront toujours une impression du malaise et je crois que finalement il serait heureux de s'en affranchir.“ (La physique quantique restera-t-elle indéterministe? Paris, Gauthier-Villars 1953. p. 20.)

Einstein, auf den de Broglie hier Bezug nimmt, vertritt die Ansicht, daß die Bohrsche Interpretation der Quantenmechanik mit der von der Wahrnehmung unabhängigen realen Existenz der Dinge unvereinbar ist, letztere aber die Grundvoraussetzung der Physik bildet und bilden muß. (A. Einstein, Quanten-Mechanik und Wirklichkeit, Dialectica, 1948, No. 7/8, S. 32.)

Wir erlauben uns zu bemerken, daß wir in unserer Schrift: „Kritik des physikalischen Idealismus“¹ die logischen Widersprüche, in die sich die subjektivistische Interpretation der Quantenmechanik verwickelt, ausführlich

¹ Berlin 1953. — Besprechung in diesem Heft, S. 254 ff. — Die Redaktion.

aufgezeigt haben. Die Komplementaritätsidee löst nicht im geringsten die Widersprüche, sondern ist nur ein Versuch, sie zu ignorieren und zu umgehen. Der Widerspruch zwischen dem objektiven Inhalt der Quantentheorie und der subjektivistischen Deutung mit allen seinen Folgen bleibt bestehen. Der Widerspruch in der subjektivistischen Deutung der objektiven gegenständlichen Welt ist ein *echter logischer Widerspruch*, denn indem sie diese leugnet, setzt sie sie voraus! Dieser Widerspruch wird durch eine weitgehende Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit der Terminologie verhüllt. Hieraus folgt die Aufgabe, die Äquivokationen aufzuzeigen, um den tatsächlichen Widerspruch ungeschminkt hervortreten zu lassen.

Die gesamte Quantenmechanik ist als physikalische Theorie eine Theorie von objektiven Vorgängen. Das ist ihr *Sinn*. Letzten Endes hat selbst die indeterministische Auffassung auch nur dann einen irgendwie greifbaren *physikalischen Sinn*, wenn sie nicht mit dem Subjektivismus verknüpft wird. Um den Subjekt-Objekt-Gegensatz subjektivistisch aufzulösen, ist Bohr gezwungen, einen eklatanten logischen Widerspruch zu begehen, beobachtendes Subjekt und Beobachtungsmittel zu identifizieren und dadurch *Subjekt-Objekt mit Objekt-Objekt zu vertauschen. Auf diese Weise wird die Objektivität zugegeben, was geleugnet werden soll.*

Wie will die Komplementaritätstheorie diesen Widerspruch beseitigen? Was die Komplementaritätsauffassung behauptet, ist nur so viel, daß zwei Klassen von „Beschreibungen“, die sich bei gleichzeitiger Anwendung ausschließen, bei einer nicht-gleichzeitigen Anwendung sich ergänzen. Damit wird die gesamte Frage auf die subjektive Ebene verschoben und die *grundlegende Frage gar nicht beantwortet, weshalb die gleichzeitige Anwendung zum Widerspruch, die nicht-gleichzeitige dagegen zur „Komplementarität“ führt.* Die Komplementaritätsidee ist deshalb für die Quantenmechanik, die eine Theorie objektiver Vorgänge ist, überhaupt nicht erforderlich. Sie entspringt nicht den Forderungen der Physik, sondern der idealistischen Philosophie sowie bestimmten weltanschaulichen Forderungen, die Bohr zum Schluß seines programmatischen Aufsatzes (*Dialectica* 1948) aufstellt. Andererseits erklärt sie gar nicht das, was wirklich zu erklären ist: den objektiven, materiellen Vorgang *und* seine eigenartige Widerspiegelung im Bewußtsein.

4. Die Quantenmechanik selbst ist eine widerspruchsfreie physikalische Theorie, insofern eine richtige wissenschaftliche Theorie keinen logischen Widerspruch enthalten darf. Wohl aber ist die Frage nach dem Verhältnis von Korpuskel und Welle in der Mikrowelt eine sehr berechtigte und höchst wichtige Frage, und bei ihrer Beantwortung muß man sich vor logischen Widersprüchen hüten. Das bedeutet jedoch nicht, daß man die Widerspruchsfreiheit im engen formallogischen Sinne auffaßt. Nach der schulmäßigen formallogischen Auffassung stehen Korpuskulartheorie und Wellentheorie im Verhältnis des Widerspruchs, schließen sie sich aus, und es müßte gefolgert werden, daß nur die eine oder die andere wahr sein kann, während die Experimente bekanntlich zu anderen Ergebnissen führen. Den Ausweg suchen einige in der Komplementaritätsidee, andere in der dreiwertigen oder polyvalenten Logik (Reichenbach). Weder die eine noch die andere Erklärung ist tauglich.

Unserer Auffassung nach ist die richtige Problemstellung die folgende: In der Mikrowelt zeigen die Objekte teils korpuskulare, teils wellenmäßige Eigenschaften. Hierin ist eine objektive Gegensätzlichkeit enthalten. Diese objektive Gegensätzlichkeit bedeutet aber keinen *logischen* Widerspruch. Ein logischer Widerspruch entsteht nur, wenn aus dem objektiven Sachverhalt falsche subjektivistische Folgerungen gezogen werden. Das objektive Bestehen von gegensätzlichen Tendenzen schließt auch nicht ihre Gleichzeitigkeit aus. Die mikrophysikalischen Gegenstände weisen korpuskelartige *und* wellenartige Eigenschaften, Tendenzen, Züge auf — *aber nicht in einer und derselben Beziehung!* Die Anerkennung von objektiv bestehenden, vorhandenen verschiedenartigen, auch gegensätzlichen Eigenschaften der Objekte bedeutet jedoch keinen logischen Widerspruch. Weil dem aber so ist, müssen diese Eigenschaften in verschiedenen Beziehungen und Zusammenhängen untersucht, beobachtet, erkannt werden. Hierin liegt in logisch-erkenntnistheoretischer Beziehung die Begründung für die Berechtigung und die Notwendigkeit jener verschiedenartigen Experimente, die angestellt werden müssen, um den Gegenstand in seinen verschiedenen Beziehungen zu untersuchen. Dazu gehört auch das zeitliche Nacheinander dieser Experimente, doch ist die Zeitfolge nicht die einzige Verschiedenheiten bedingende Beziehung, die hier eine Rolle spielen kann.

De Broglie spricht in seiner oben zitierten Arbeit von der Realität der *Dualität von Welle und Korpuskel* und gibt dafür eine physikalische Begründung. Diese Dualität kann genauer als Kontrarität, Gegensätzlichkeit, bezeichnet werden. Die physikalische Frage ist die nach der Einheit innerhalb dieser Dualität, Kontrarität — eine Frage, die durch konkrete experimentelle und theoretische Untersuchungen beantwortet werden muß.

Der grundlegende Fehler der neuerdings auch von de Broglie abgelehnten Interpretation der subjektivistischen Schule besteht darin, daß unter Berufung auf die Notwendigkeit der Widerspruchsfreiheit der Theorie die *reale*, gegenständliche, in der Natur der atomaren Vorgänge begründete Gegensätzlichkeit und Einheit der wellen- und korpuskelhaften Eigenschaften im Mikroobjekt in Zweifel gezogen, die ganze Fragestellung in dem nebelhaften Agnostizismus des Komplementaritätsbegriffs aufgelöst bzw. die Quantenmechanik mit den Widersprüchen der subjektivistischen Interpretation belastet wird.

5. Wir haben andeutungsweise darauf hingewiesen, daß der Komplementaritätsauffassung, wie sie von der Kopenhagener Schule aufgefaßt wird, auch andere Widersprüche anhaften. Ich führe hier nur einen von diesen an. *Einerseits* erklärt Bohr ausdrücklich, daß die Einführung der Idee der Komplementarität nötig war, um die von der Makrowelt total verschiedene Mikrowelt zu erklären. Diese „totale Verschiedenheit“ ist der quantenmäßige Charakter der der Mikrowelt angehörigen Erscheinungen. *Andererseits* wird am Schluß des zitierten programmatischen Aufsatzes vorge schlagen, die Komplementaritätsidee gleichsam als universelle Erklärung in der Biologie, Psychologie und Soziologie anzuwenden. Aber die Erscheinungen der letzteren Gebiete sind doch nicht gequantelt im Sinne der Mikrophysik und unterliegen nicht der Unbestimmtheitsrelation; zwischen den beiden Thesen besteht also ein offensichtlicher logischer Widerspruch.

Zur Methode der Mathematik

von MAX DRAEGER (Dresden)

Dieser Aufsatz enthält, ebenso wie ein an anderer Stelle veröffentlichter Artikel¹, Ausschnitte aus Aufzeichnungen über die mathematische Methode. Seit dem Erscheinen von Hölders Werk² ist ein Menschenalter vergangen, in dem die mathematische Forschung eine reiche Entwicklung durchgemacht hat. Viele der dort behandelten Fragen beanspruchen heute kein unmittelbares Interesse. Andere grundsätzliche Probleme sind an ihre Stelle getreten und bedürfen der Diskussion. Bei weitem nicht alle sind einer logistischen Untersuchung zugänglich.

Aber noch ein anderer, ein die Gegenwart angehender Grund hat diese Veröffentlichung veranlaßt. Eine methodologische Untersuchung mag heute manchem als abwegig erscheinen. Die unmittelbaren Bedürfnisse der Praxis haben die Ausbildung von Spezialisten vordringlich gemacht, und der spezialistischen Blickrichtung liegen grundsätzliche Betrachtungen im allgemeinen fern. Auf die Dauer kann sich daraus eine die Praxis gefährdende Verflachung ergeben. Moderne Praxis wurzelt tief im Theoretischen und verkümmert, wenn man ihre Wurzeln gar zu dicht unter der Oberfläche abschlägt. Diese drohende Verflachung kann durch das gesellschaftswissenschaftliche Studium allein nicht abgewendet werden. Untersuchungen über die Methode einer Wissenschaft sind zwar prinzipieller Natur, aber von der betreffenden Wissenschaft nicht abzutrennen. Vielmehr erwächst dem Fachwissenschaftler hier die Aufgabe, den wichtigen Zielen des Studiums des dialektischen Materialismus vorzuarbeiten. An der Methode wird die Einheit von Theorie und Praxis eindringlich sichtbar. Aus der Praxis erwachsen, ist die Methodologie eine Grundlagen- oder *philosophische* Disziplin, deren Ergebnisse sowohl das wissenschaftliche Arbeiten als auch jede planvolle praktische Tätigkeit maßgeblich bestimmen. Darum erscheint es als angebracht, den Ausführungen zum Thema solche zum Begriff und zur Bedeutung der Methode voranzuschicken.

Zum Begriff der Methode

Exakte neuzeitliche Erkenntnis ist in enger Verbindung mit methodologischem Denken entstanden. Galilei, der Initiator der klassischen Physik, hatte nicht weniger klare Vorstellungen über die Methode der wissenschaftlichen Arbeit als über die von ihm untersuchten Spezialprobleme, und seine grundsätzliche Klarheit ermöglichte und bestimmte die durchdringende Erkenntnis des Einzelnen. Seiner Bedeutung für die klassische ent-

¹ Draeger, Kunstgriffe in der Mathematik? Wissenschaftliche Zeitschrift der Techn. Hochschule Dresden 2, 1952/53, S. 355—360.

² Hölder, Die mathematische Methode, Berlin 1924.

spricht diejenige *Plancks* für die moderne Physik, und wir finden bei ihm die gleiche scharfe Erfassung aller Prinzipienfragen, die seiner Spezialforschung zugrunde liegen.

Methode ist der Weg von der Problemstellung zur Problemlösung, der Weg vom Ausgang zum Endpunkt der Erkenntnis. Diese schlichte Erklärung, die der sprachlichen Bedeutung des Wortes entspricht, hat wichtige Folgen, durch die der Begriff genauer bestimmt wird.

1. *Die Methode ist nicht beschränkt auf den wissenschaftlichen Bereich. Jede zielbewußte praktische Tätigkeit verfährt methodisch.* Man analysiere ein beliebiges konkretes Beispiel. Man findet die Anwendung von Galileis resolutiver und kompositiver Methode oder von Analysis und Synthesis, wie wir heute zu sagen pflegen. Planung ist methodologische Vorbereitung eines Werkes. Darum darf recht verstandene, d. h. im Dienste der Ermöglichung und Verbesserung der Praxis betriebene Methodologie³ die Worte Walter *Ulbrichts* bei der Einführung des Fünfjahrplanes auch auf sich beziehen: „Wir sind interessiert an der Grundlagenforschung.“

2. An sich kann die Wahl eines Weges Sache persönlichen Beliebens und subjektiver Willkür sein. Tatsächlich verhält es sich anders. Man wird sich für den jeweils am besten geeigneten Weg entscheiden, und dieser ist durch die gegebenen objektiven Bedingungen bestimmt. Das trifft für die Methode als Weg des planvollen Handelns genauso zu. *Die Methode ist objektiv, d. h. gegenstandsbedingt.* Eine eingehende Analyse zeigt ihren — im mathematischen Sinne — funktionalen Charakter deutlich.

Bei weitem nicht immer verfährt das Forschen methodologisch in diesem Sinne. Mathematische Entdeckungen sind vielfach induktivem Vorgehen zu verdanken. Sie lassen sich mitunter nur durch die Anwendung besonderer Kunstgriffe erreichen. In beiden Fällen gibt sich der Mathematiker damit nicht zufrieden und darf es auch nicht. Als gesichert gilt ein Ergebnis erst dann und nur dann, wenn es objektiv abgeleitet ist. Bei *Gauß* finden sich mehrfach sehr feine Bemerkungen über diesen Unterschied, und sein gelassenes Verhalten dem großen Fermatschen Problem gegenüber ist ein weiterer deutlicher Fingerzeig für seine Auffassung.

Wir tun darum gut daran, die Unterschiede auch sprachlich nicht zu verwischen. Das Wort Methode benutzen wir nur in jener objektiven Bedeutung und sprechen sonst von *Verfahren* oder *Verfahrensweise* und von *Kunstgriff*.⁴

3. *Die Methode ist regulativ* für den Gang der Wissenschaft. Das bedarf als lediglich anderer Ausdruck für die oben gegebene Erklärung keiner Erläuterung.

4. *Die Methode ist konstitutiv für die Wissenschaft.*⁵ Durch sie wird der

³ Dazu ist zu betonen, daß der Begriff der Praxis nicht auf den materiellen Bereich eingeschränkt ist. Die späteren Ausführungen über das Wesen der modernen Mathematik werden dazu eine wichtige Erläuterung geben.

⁴ Hierüber finden sich nähere Ausführungen in Draeger a. a. O.

⁵ v. Freytag (Gedanken zur Philosophie der Mathematik, Westkultur-Verlag 1948, S. 46 ff.) kommt zu dem genau entgegengesetzten Ergebnis. Er trennt die Mathematik radikal von der Methode und rechnet diese der menschlichen Seite zu, weshalb er sie für unwesentlich bezüglich des objektiven Sachverhaltes erklärt. Er unterscheidet zwischen intuitiver göttlicher und diskursiver menschlicher Mathe-

wissenschaftliche Begründungszusammenhang hergestellt. Als wissenschaftlich gilt nur *begründetes* Wissen. Zur Methode gehört im besonderen der Weg der Begriffsbildung. Hier zeigt sich eindringlich die ideologische Bedeutung der Klarheit über die Methode. Die zahlreichen verworrenen Vorstellungen auch bei namhaften Wissenschaftlern lassen sich, sofern sie wissenschaftlich diskutabel sind, meist auf mangelndes methodologisches Verständnis zurückführen.

Theoretische und praktische Folgerungen

1. Einer der Impulse zu den vorliegenden Erörterungen ist des Verfassers Lehrtätigkeit und die dabei gesammelte Erfahrung. Was vermitteln wir dem Studierenden, wenn wir ihm eine mathematische Disziplin streng nach der axiomatischen Methode, d. h. in dem Rhythmus Definition, Lehrsatz, Beweis, vortragen? Bestenfalls ein formales Verstehen, aber niemals ein wirkliches Begreifen in der ursprünglichen, plastischen Bedeutung dieses Wortes. Die Einsicht in die Notwendigkeit der Begriffsbildung, in den unausweichlichen Zwang zur axiomatischen Methode bleibt ihm versagt. Er erlangt ein Schattenbild der Mathematik, aber keine klare Vorstellung von ihrem Wesen und Sinngehalt. Das Produkt solcher Bemühungen ist ein für landläufige Aufgaben brauchbarer Spezialist, aber kein Mathematiker, der seine Wissenschaft durchdrungen hat, für den ihre heutige hochentwickelte Gestalt zugleich Ausdruck ihrer lebendigen Entwicklung ist, der in jener das gesetzmäßige Ergebnis von dieser erkennt und darum auch den *Entwicklungsaufgaben* der Praxis gewachsen ist.

Die Erzeugung der fehlenden Einsicht ist ein methodologisches Anliegen. Methode macht begreiflich. Das folgt aus ihrem Wesen sowie daraus, daß die Begriffsbildung zur Methode gehört. Daraus wiederum ergibt sich, daß die Methode auch geschichtlich, als historischer Weg der Erkenntnis, begriffen werden muß; denn die Beschränkung auf den formal letzten Akt der Begriffsbildung vermittelt nur formales Verstehen. Darum führen Studien über die Methode einer Wissenschaft zu Studien über deren Geschichte.

Aber bleibt angesichts der Fülle an Stoff und der Überlastung der Studienpläne Zeit zur wissenschaftstheoretischen Durchdringung und zu bewußt methodologischer Ausbildung? Das ist nicht nur möglich, es ist sogar nötig. Richtiger gesagt: Möglichkeit und Notwendigkeit bedingen sich hier gegenseitig. Methodologische Sicherheit und grundsätzliche Klarheit fördern und beschleunigen die wissenschaftliche Selbständigkeit. Die in der hier vertretenen Bedeutung begreiflich machende Darstellung des jeweils wesentlichen Stoffes, der wenigen eine Theorie tragenden Ideen genügt, damit man sich selbst weiter orientiert. Nicht *daß* ich etwas tue, ist wissenschaftlich entscheidend, sondern *wie* ich verfare, sowie die Fähigkeit, die-

matik. Sein Hauptfehler scheint uns darin zu liegen, daß er seine „Philosophie der Mathematik“ am verkehrten Ende beginnt. Anstatt von dem Faktum der Mathematik auszugehen, um es grundsätzlich zu begreifen, kommt er „von oben her“ und deutet in die Mathematik seine Philosophie hinein. So ist die Schrift ein lehrreiches Beispiel für die „graue Theorie“, die im Unterschied zur echten, fruchtbaren Theorie nicht aus dem Gegebenen (aus der Praxis) erwächst.

ses Wie zu begründen und zu rechtfertigen, beweist wissenschaftliche Qualifikation und sichert den wissenschaftlichen Erfolg⁶.

Selbstverständlich kann die methodologische Ausbildung — wie sie uns vorschwebt — nicht ausschließlich Aufgabe der Hochschule sein. Die allgemeinbildende Schule und die Fachschule haben wichtige Vorarbeit dazu zu leisten. Schon hier darf die Kenntnis nicht auf Kosten der Erkenntnis erworben werden. Ein klarer, nicht auf die Hochschule beschränkter Plan ist nötig. Immanent, als *Lehrprinzip*, muß begonnen werden, was auf der Hochschule explizit, als *Lehrgegenstand*, seinen Abschluß findet. Nur so vermögen wir schließlich Herr zu bleiben über die fortschreitende Anreicherung des Einzelwissens.

Aber das alles ist doch wohl „bloß“ ein didaktisches Anliegen, das die Wissenschaft lediglich tangiert? Selbst als solches ist es von hervorragender Wichtigkeit und Dringlichkeit. Ferner gibt es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Methodischen im unterrichtlichen Sinne und der Methode der Wissenschaft. Diese ist vielmehr wichtigste Komponente im Begriff jener, und es ist bedauerlich, aber eben nötig, daß darauf immer noch hingewiesen werden muß. Endlich hat Klarheit über das Wesen einer Sache deren klare und verständliche Wiedergabe zur notwendigen Folge.

2. Die Folge grundsätzlicher Unklarheit und wissenschaftstheoretischer Unkenntnis ist ideologisches Versagen mit all seinen Auswirkungen. Das kurz zu erläutern ist um so wichtiger, weil gelernte Thesen über Dialektik dagegen nicht schützen und weil, wie gesagt, der Dozent für dialektischen Materialismus andere Aufgaben zu erfüllen hat und die hier zur Diskussion stehende Aufgabe fachwissenschaftlich exakt nicht erfüllen kann.

Wie kommt es, daß die konventionalistischen und idealistischen Anschauungen über das Wesen der Mathematik trotz aller durchschlagenden Gegenargumente nach wie vor festgehalten werden? Die Mathematik selbst, unter dem Gesichtswinkel des Nur-Spezialisten, leistet dem Vorschub.⁷

⁶ Daß nicht jede wissenschaftliche Entdeckung das Ergebnis einer methodologisch streng geordneten Untersuchung ist, bedarf keines Wortes. Auch in der Mathematik spielen Intuition und Heuristik eine wichtige Rolle, nimmt die „wissenschaftliche Vermutung“ einen breiten Raum ein. Aber erstens ist auch sie nicht bar des methodologischen Momentes; denn sonst wäre sie nicht wissenschaftlich, sondern dilettantisch, d. h. wissenschaftlich unverbindlich. Zweitens und vor allem bedarf jede Heuristik der Begründung, und erst durch die Einordnung in den systematischen Begründungszusammenhang entsteht die wissenschaftliche Leistung. — Wann endlich verschwindet die falsche Vorstellung aus dem Bewußtsein, die das Genie mit dem Bohémien identifiziert! Die Geschichte lehrt und bestätigt nur „Genie ist Fleiß“, und selbst der „geniale Einfall“ hat Fleiß zur notwendigen Voraussetzung. Im übrigen ist diese Untersuchung weder eine Analyse des Genies, noch ist sie für Genies geschrieben.

⁷ Die bekannten gesellschaftlichen Gründe bleiben hier bewußt außer Betracht. Sie dürften hinlänglich bekannt sein. Sie erklären nicht alles. Nicht jeder Wissenschaftler orientiert seine Urteilsbildung an solchen Motiven und ist auch wissenschaftlich nicht so urteilslos, daß er aus dem Politischen stammenden Argumentationen zum Opfer fällt. — Zum Überfluß sei bei dieser Gelegenheit mit angedeutet, daß in diesem Aufsatz der historische Materialismus nicht berührt wird. Hier liegt für die Geschichtsschreibung der Mathematik ein ernsthaft noch kaum beachtetes Arbeitsfeld vor. Die folgenden historischen Betrachtungen haben eine andere Zielsetzung.

Wer die Begriffsbildung nur in ihrer heutigen hochentwickelten Form beurteilt, ist leicht geneigt, sie für eine „Konvention“ zu erklären. Ein namhafter mathematischer Schriftsteller unserer Tage meint beispielsweise zu der Definition $a^0 = 1$, daß mit der gleichen Berechtigung $a^0 = 7$ hätte festgesetzt werden können. Damit nun aber die Begriffsbildung nicht zu einem Akt reiner Willkür wird, hat man das „Ökonomieprinzip“ eingeschaltet, wobei am erstaunlichsten die philosophische Flachheit ist, die gar nicht sieht, daß jede Entscheidung über die „Ökonomie“ Kriterien für diese voraussetzt. In Wirklichkeit ist diese „Ökonomie“ ein entbehrlicher und — weil unmathematisch — den Sachverhalt verwirrender Umweg, und ihre Anhänger verwechseln Ursache und Wirkung bzw. Grund und Folge. Der Zusammenhang ist doch dieser: Das Ziel der Wissenschaft ist Erkenntnis. Eine Erkenntnismethode ist das Abstrahieren. Das Abstrahieren bewirkt — eine Folge des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem — Vereinfachung oder Ökonomie. Nicht aber ist Ökonomie das Prinzip der Begriffsbildung, d. h. eine wissenschaftliche Methode.

Andererseits liegt es angesichts der modernen mathematischen Begriffsbildung bei der Perspektive des Nur-Spezialisten ungemein nahe, die Begriffe für „freie Schöpfungen des menschlichen Geistes“ zu halten und ein von der Wirklichkeit gelöstes Reich der mathematischen Ideen zu konstituieren. Auch der hierzu komplementäre Irrtum ist existent, wenn Vertreter des Materialismus Hilbert wegen seiner axiomatischen Methode des Idealismus bezichtigt.

Die Ursache ist in beiden Fällen dieselbe: fehlende grundsätzliche Durchdringung, mangelnde methodologische Klarheit. Moderne Theorie hat einen weiten Weg hinter sich, und ihr Sinn kann voll und ganz nur bei Mitberücksichtigung dieses Weges begriffen werden. Daß diese methodologische Beherrschung nicht ohne umfassende Beherrschung des Faches möglich ist, versteht sich am Rande. Durch sie wird endgültig klar, daß Mathematik selbst weder idealistisch noch materialistisch ist. Sie ist — mathematisch, und nur die Anschauung über sie, die Deutung ihrer Ergebnisse, die Theorie ihrer Grundlagen kann idealistisch oder materialistisch sein. Es ist oft schwer, nicht von einem zweifachen Dilettantismus zu sprechen, demjenigen des wissenschaftlichen Laien und dem gefährlicheren des Nur-Spezialisten.

3. In der kurzen Ära des tausendjährigen Reiches wähnte sich mancher Mathematiker deshalb glücklich, weil seine Wissenschaft der faschistischen „Weltanschauung“ fernstehe. Heute könnten ähnliche Erwägungen, wie sie damals zur Distanzierung von der herrschenden Reaktion geltend gemacht wurden, sich gegen die Sache des Fortschritts richten und so die spezialistische Beschränkung begünstigen, auf daß man „mathematisch“ bleibe. Aber der obige Satz, Mathematik selbst sei mathematisch, gilt nur von derjenigen Mathematik, die sich selbst begreift, und das erfordert ein Fortschreiten vom Spezialistischen zum Grundsätzlichen.

Die von allen Bindungen losgelöste Forschung gerät leicht auf unfruchtbare Abwege. Dafür ist nicht mit Unrecht das Wort „pathologische Mathematik“ geprägt worden. Wirklich schöpferische wissenschaftliche Leistungen haben niemals des Kriteriums der Praxis ermangelt. Nur muß man sich eben vor einer zu engen Vorstellung vom Begriff der Praxis hüten. Es gibt

eine in der Wissenschaft selbst verbleibende „Praxis“. Das ist das Wissen um die systematische und historische Problemlage, das Wissen um den Weg, auf dem die Weiterentwicklung der Erkenntnis liegt. Diese Kenntnis erfordert ein Hinausgehen über das Spezielle, um dieses überhaupt erst zu orientieren. Hier erhebt sich die schwierige Frage nach der Möglichkeit einer Planung für die wissenschaftliche Forschungsarbeit, soweit diese nicht unmittelbar durch materielle Bedürfnisse bestimmt ist.

Als Ergebnis dieser einleitenden Betrachtungen stellen wir fest:

1. Die Methode ist für Wissenschaft und Praxis von konstitutiver Bedeutung.
2. Daraus ergibt sich die Forderung einer planmäßigen und exakten methodologischen Ausbildung.
3. Einzelwissenschaft und Dialektik dürfen nur in ihrer wechselseitigen Beziehung gesehen werden. Aus ihrem Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen folgt, daß durch die Vertiefung der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis das Verständnis der Dialektik die beste Förderung erfährt.⁸
4. Eine die Erscheinungen nicht isolierende, sondern ihren Zusammenhang und ihre wechselseitige Bedingtheit berücksichtigende methodologische Untersuchung muß notwendig die historische Betrachtung einbeziehen.

Die folgende Untersuchung beschränkt sich nun darauf zu zeigen, was sich aus der Betrachtung des historischen Prozesses über die Begriffsbildung und das Wesen der Mathematik aussagen läßt. Es handelt sich dabei nur um eine rohe Skizze, in der alle Einzelzüge unausgeführt bleiben. Da lediglich die Leitgedanken herausgearbeitet und da sie zur Gliederung der geschichtlichen Entwicklung in Epochen verwendet werden, kann in Einzelheiten der Anspruch auf historische Genauigkeit nicht erhoben werden. Mit diesen ausdrücklichen Einschränkungen ergibt sich das folgende Bild.

In der Entwicklung der Mathematik lassen sich drei Epochen erkennen, deren jede sich von der vorhergehenden durch qualitative Veränderungen unterscheidet und die sich zeitlich überschneiden: antike, klassische und moderne Mathematik. Die antike Mathematik bildet das *unveränderliche Sein* der Wirklichkeit in mathematischen Begriffen ab. Die klassische Mathematik fügt dem die Abbildung des *realen Geschehens* hinzu. Moderne

⁸ Dieser Ansicht kommt von materialistischer Seite Rosental (Die marxistische dialektische Methode, Dietz Verlag 1953) entgegen, wenn er (S. 46) ausführt: Die marxistische Dialektik ist nicht „irgendein Zauberschlüssel, mit dessen Hilfe man jede beliebige Frage lösen kann, ohne sich dabei auf eine gründliche Kenntnis des zu erforschenden Gegenstandes zu stützen. Eine solche Auffassung der Dialektik ist dem Marxismus feindlich. Die Dialektik kann nur dann ihre Rolle als wissenschaftliche Methode erfüllen, wenn sie mit einer gründlichen Erforschung der Wirklichkeit verbunden ist, wenn sie mit der sich entwickelnden Wissenschaft mit der Praxis Hand in Hand geht. Die dialektischen Begriffe und Kategorien werden zu leeren Formen, wenn sie nicht mit konkretem Inhalt erfüllt werden wenn sie, statt als Instrument der Forschung, als Instrument des Beweises verwandt werden“.

Mathematik wendet die der Mathematik eigentümliche Form der Abstraktion auf die Gegenstände der antiken und klassischen Mathematik, d. h., kurz gesagt, auf sich selbst an und repräsentiert somit innerhalb der Mathematik eine höhere Abstraktionsstufe. Die Geschichte der Mathematik bestätigt das dialektische Entwicklungsgesetz. Den genannten drei Epochen geht ein „vorgeschichtlicher“ Abschnitt voraus, den wir empirische Mathematik nennen wollen.

Diese Thesen sind zu begründen. Wir beginnen mit der

1. Vorgeschichte: Empirische Mathematik

Mathematik ist nicht am Schreibtisch des reinen Mathematikers, sondern aus praktischen Bedürfnissen entstanden. Das bestätigt jede Darstellung der Geschichte der Mathematik. Wie stets, so ist auch hier die Theorie ein Spätprodukt der geistigen Kultur. Mathematik als selbständige Wissenschaft, als „hypothetisch-deduktives System“ gab es in diesem Entwicklungsabschnitt nicht. Mathematische Wahrheiten wurden empirisch gefunden, auf die Praxis angewandt und durch die Praxis unmittelbar bestätigt.

Man mag bezweifeln, ob es berechtigt ist, dieses erste Stadium Mathematik zu nennen. Es fehlt die wissenschaftliche Selbständigkeit, und es fehlt die Benutzung der deduktiven Methode. „Empirische Mathematik“ scheint widerspruchsvoll zu sein. Wir sind dieser Auffassung nicht. Folgende Gründe sprechen gegen sie:

1. So isoliert, wie die Ansicht von der starren Unveränderlichkeit der Begriffe vertritt. Sie ist — wie die Geschichte der Philosophie seit der Antike lehrt — die Quelle der metaphysischen Verabsolutierung.⁹ Jede qualitative Veränderung der Mathematik müßte dann auch in der Benennung zum Ausdruck kommen und die Beibehaltung des Terminus „Mathematik“ unmöglich machen. Ein radikaler Relativismus, schlimmer als derjenige Spenglers, wäre die Folge und mit ihm keine begriffliche Klärung, sondern eine völlige Begriffsverwirrung.

Eine Schwierigkeit besteht freilich. Die zahlreichen Definitionen, welche für die Mathematik gegeben wurden, weichen z. T. stark voneinander ab und lassen sich nicht in Übereinstimmung bringen. Bei anderen Wissenschaften ist diese Schwierigkeit nicht vorhanden oder nicht so groß. Die Eigentümlichkeit der Entwicklung und ihrer Gesetzmäßigkeit, das Spezifische im Wesen der Mathematik ist der Grund dafür. Die Lösung wird sich aus der richtigen historischen Orientierung ergeben. Gerade darum darf der Ursprung von dem Gesamtzusammenhang nicht abgetrennt werden.

2. Der Empirie begegnen wir in der Mathematik auch heute, und sie wird ihre Rolle als subjektiver Faktor niemals verlieren. Empirisch verfährt zum

⁹ Der Begriff und die subjektive Vorstellung von dem Begriff sind gewiß zweierlei, und die Veränderung der Vorstellung darf mit derjenigen des Begriffes nicht identifiziert werden. Es ist aber ein Irrtum oder ein Spielen mit Worten, die Veränderung auf die Vorstellung zu beschränken und sie vom Begriff auszuschließen. Die Begriffsbildung ist ein Prozeß, in dessen Verlauf der Begriff selbst sich ändert. Neben der Veränderung der individuellen Vorstellung von einem Begriff steht die geschichtliche Veränderung dieses Begriffes.

guten Teil das mathematische Forschen, und empirisch ist der mathematische Anfangsunterricht der Schulen. Hier wie dort ist der Grund dafür der gleiche, daß „unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt“.

3. Vor allem aber wird in jenem ersten empirischen Abschnitt bereits die der Mathematik eigentümliche Begriffsbildung entwickelt. Das ist dessen eigentliche und überragende Bedeutung, deren Größe wir aus Vertrautheit gar zu leicht übersehen. Tatsächlich handelt es sich dabei um einen Prozeß, der Jahrtausende beanspruchte. Welcher Art ist die mathematische Begriffsbildung? Alle Begriffsbildung beruht auf Abstraktion. Das Abstrahieren vollzieht sich zuerst an den Dingen und Prozessen der Wirklichkeit. Jedes weitere Abstrahieren wird an den bereits vorhandenen Abstraktionen vorgenommen. So ergeben sich Begriffsfolgen von immer größerer Allgemeinheit. Man spricht deshalb von generalisierender Abstraktion. Auch die Mathematik kennt selbstverständlich diese generalisierende Abstraktion. Sie liegt z. B. vor, wenn aus Kreis, Ellipse, Parabel und Hyperbel der Oberbegriff Kegelschnitt gebildet wird. Aber das ist nicht die für die Mathematik spezifische Abstraktion. Die generalisierende Abstraktion erzeugt nicht den mathematischen Gegenstand. Sie sieht, aufsteigend, in immer größerem Umfange von inhaltlichen Merkmalen ab; aber spezifisch für den durch sie erzeugten Begriff bleiben doch stets bestimmte materielle Merkmale. Anders in der Mathematik. Ihre Gegenstände sind nicht das Ergebnis einer *generalisierenden* Abstraktion, sondern stellen einen gänzlich anderen Schnitt durch die Realität dar. Vor mir liegen beispielsweise ein Spielwürfel, ein würfelförmiger Briefbeschwerer, ein Kochsalzkristall und ein würfelförmiger Karton. Es gibt keinen Oberbegriff, der sich aus ihnen durch generalisierende Abstraktion bilden ließe. Der mathematische Begriff des Würfels ergibt sich durch Abstraktion von dem gesamten materiellen Inhalt. Für jede andere geometrische Form, für die Zahl, für die Funktion, verhält es sich ebenso. Deshalb sagt man, die Gegenstände der Mathematik seien formal. Im Interesse der bequemen Verständigung empfiehlt es sich, für diese Art der Abstraktion einen besonderen Terminus einzuführen. Wir wollen sie *formalisierende Abstraktion* nennen. Dann läßt sich feststellen: *Die primären Gegenstände der Mathematik¹⁰ sind das Ergebnis der formalisierenden Abstraktion an der Wirklichkeit.* Die Gegenstände aller anderen Einzelwissenschaften sind an der Wirklichkeit vollzogene generalisierende Abstraktionen.

Auch die anderen Wissenschaften sind natürlich an der Form ihrer Gegenstände interessiert. Für die Kristallographie z. B. kommt es darauf sogar wesentlich an. Immer jedoch ist das Interesse an der Form an den Stoff gebunden. Die Mathematik hingegen fragt nach dem Stoff ihrer Formen niemals. Insofern sie vom Stoff grundsätzlich absieht, ist sie ärmer als die anderen Wissenschaften und ihr Verhältnis zur Wirklichkeit mittelbarer. Dafür sind ihre Form- und Strukturgesetze anwendbar überall dort, wo die betreffenden Formen realiter auftreten. Die Bereiche der Einzelwissenschaften außer der Mathematik sind Querschnitten durch den Ge-

¹⁰ Das Wort „primär“ findet seine Erklärung in dem andersartigen Charakter der Gegenstände der modernen Mathematik.

sambereich des Wirklichen vergleichbar. Der alle diese materialen Querschnitte treffende formale Längsschnitt ist der Bereich der Mathematik. Daraus erklärt sich die Anwendbarkeit und der Anwendungsbereich der Mathematik, ihre Rolle als Instrument der anderen Wissenschaften.

Man hat die Einzelwissenschaften außer der Mathematik Realwissenschaften, die Mathematik eine Idealwissenschaft genannt. Das ist zum mindesten irreführend und hat auch zu falschen philosophischen Schlußfolgerungen, zum Idealismus, verleitet. Die gemeinsame Aufgabe ist die Erkenntnis der Realität, und nur die Art des Teilhabens an ihr ist von Wissenschaft zu Wissenschaft verschieden. Der Mathematik fällt die Rolle der Magd, des Mittels der exakten Erkenntnis zu.¹¹ Das Isolieren ist auch hier falsch; es wurde aus anderen Gründen vollzogen. Einmal war es ein notwendiges Gebot der Zweckmäßigkeit, und zum anderen entsprang es der Einsicht, daß auch ein Mittel wirksamer ist, wenn es um seiner selbst willen getrieben wird. Nachdem verschiedene Wissenschaftsbereiche sich gebildet hatten, war es nötig, sie auch begrifflich gegeneinander abzugrenzen. Es wäre aber ein kapitalesses Mißverständnis, wollte man in den vorstehenden Erörterungen den Versuch sehen, der Mathematik irgendeine Vorrangstellung einzuräumen. Der unendliche Prozeß der Erkenntnis schreitet nur durch das harmonische Zusammenwirken *aller* Forschungszweige vorwärts. Die letzten Ausführungen gingen bereits weit über den Rahmen der empirischen Mathematik hinaus. Wir kehren zu der genannten Anordnung zurück und charakterisieren

2. Die antike Mathematik

Das empirische Stadium zuerst in den Rang einer wissenschaftlichen Theorie erhoben zu haben, die dank ihrer methodologischen Strenge einen durchaus systematischen Charakter besitzt, ist das Verdienst der griechischen Antike. Die Mathematik löst sich aus ihren unmittelbar realen Bindungen und wird Selbstzweck. Es entsteht, was wir „reine Mathematik“ nennen. Dem griechischen Mathematiker vom Schlage eines Platon oder Euklid ist es sogar nicht angemessen, sich mit den Anwendungen seiner Wissenschaft zu befassen.

Theorie ist deduktiv, weil nur die Deduktion Gewißheit und Notwendigkeit verbürgt im Unterschied zum Wahrscheinlichkeitswert der Induktion. Die Anwendbarkeit der Deduktion hat die sog. Begriffsbildung durch Konstruktion zur Voraussetzung. Darum sind *Euklids* Grundbegriffe Abstraktionen des Wirklichen, während die weiteren Begriffe als Merkmale oder Eigenschaften genau das enthalten, was definitorisch darüber festgesetzt wird. So ist eine streng logische Behandlungsweise möglich. Ein Bereich ist geschaffen, auf den die deduktive Methode anwendbar ist.

Abermals muß betont werden, daß uns Heutigen das Augenmaß für das Gewaltige dieser Leistung abhanden gekommen ist. Nur ein aufmerksames

¹¹ Der Mathematiker, der sich dadurch gekränkt fühlen sollte, hole sich Trost bei Kant. Er äußerte zur „Philosophie als Magd der Theologie“, daß man zweierlei Mägde unterscheiden müsse. Die einen tragen der Herrin die Schleppe nach, die anderen die leuchtende Fackel voran.

Studium des Aufbaus und inneren Zusammenhanges allein der Definitionen macht die umfassende Analyse, die dazu nötig war, wieder lebendig. Demgegenüber besagt es wenig, daß Vorgänger, bis zurück auf Platon, schon die Konzeption der Grundgedanken der Theorie besaßen. Auch die spätere Kritik an den Mängeln und Schwächen des Axiomensystems von Euklid darf die Hauptsache nicht verdunkeln. Sie besteht nicht in dem *Wie*, sondern darin, daß jene Leistung vollbracht wurde, welche die Weiterentwicklung grundsätzlich bis zur Gegenwart bestimmt hat.

Es muß schon im Altertum Männer vom Schlage Schopenhauers gegeben haben, die an der Beweismethode Euklids Anstoß nahmen. Wenigstens wird berichtet, daß Euklid gefragt worden sei, ob es keinen kürzeren Weg zur mathematischen Wahrheit als den durch die „Elemente“ gebe. Euklids Bescheid lautete, zur Geometrie gebe es keinen geraden Pfad für Könige.¹² Der Königsweg ist, zu Ende gedacht, die methodenfreie „göttliche Mathematik“. Es zeugt für die Klarheit seines wissenschaftlichen Denkens, daß Euklid eine solche Möglichkeit zurückweist und in dieser Richtung alle Spekulation von der Mathematik fernhält.

So wenig hiernach ein Einfluß einer fremden Ideologie auf den methodologischen Charakter der Theorie vorliegt, so deutlich ist er hinsichtlich des Gegenstandes der antiken Mathematik spürbar.¹³ Die Entscheidung zwischen *Heraklit* und *Parmenides*, d. h. zwischen dem Standpunkt des ewigen Flusses und der ständigen Veränderung, für den allein die Veränderung selbst das Beharrende ist, und demjenigen des starren, unveränderlichen Seins fällt zugunsten von *Parmenides*. Für die Erscheinungen ist der Fluß des Werdens charakteristisch; Erkenntnis aber ist auf das Bleibende und Seiende gerichtet, und nur dieses bildet den Gegenstand und den Inhalt der Wissenschaft.

Mathematik ist das Bindeglied zwischen den Sinnendingen und den Ideen; daraus resultiert ihr Rang als Muster und Vorbild der Wissenschaften. Erinnern wir uns zur Ergänzung dieses Bildes daran, daß der Eleate und *Parmenides*-Schüler *Zenon* die scharfsinnigen Beweise von der Unmöglichkeit der Bewegung geführt hat.

Darum beschränkt sich der Gegenstand der antiken Mathematik auf die Abstraktion des Zustandes und des Seins. Und darum erreicht die antike Mathematik die für sie unüberschreitbare Grenze genau dort, wo die Mathematisierung des Prozesses, des Geschehens notwendig gewesen wäre. Das unterscheidet letztlich ihr strenges, aber schwerfälliges Exhaustionsverfahren von der Infinitesimalrechnung. Arithmetik und euklidische Geometrie sind die mathematischen Disziplinen der Antike. Die Geometrie behandelt die verschiedenen Gebilde nacheinander. Sie sind gegeneinander definitorisch abgegrenzt, und Beziehungen zwischen ihnen bestehen nicht, bzw. es wird ihnen keine Beachtung geschenkt. Wo das für die spätgriechische Kegelschnittlehre nicht mehr unbedingt zutrifft, findet diese

¹² Nach M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd I, 4. Aufl. Leipzig 1922, S. 260.

¹³ Man lese hierzu auch *Lurje*, Archimedes, herausgeg. von Hollitscher, aus dem Russischen übersetzt von Koplenig, Wien 1948, wo eine eingehende und mathematisch ausgiebig belegte Analyse gegeben wird.

ihre Grenze doch dort, wo der nächste Fortschritt nur durch die Anwendung funktionalen Denkens auf die Geometrie möglich gewesen wäre.¹⁴

Zusammenfassend ergibt sich folgende Charakteristik: *Die Antike hat den Begriff der wissenschaftlichen Theorie entwickelt. Antike Mathematik ist selbständige deduktive Wissenschaft. Ihr Gegenstand ist die Form des realen Zustandes und Seins.*

3. Klassische Mathematik

Die Wesensmerkmale der klassischen Mathematik sind der Funktionsbegriff und die neuzeitliche mathematische Symbolik; ihre spezifische Disziplin ist die Analysis. Für ihren Beginn einen genauen Zeitpunkt anzugeben, ist schwer, für die Orientierung an sachlichen Gesichtspunkten aber auch unwesentlich. Klassische Mathematik dauert noch in der Gegenwart an.

Das Wort Funktion in seiner mathematischen Bedeutung wurde zuerst von *Leibniz* und von *Jacob Bernoulli* gebraucht. In der Literatur erscheint es zum ersten Mal in Arbeiten von *Johann Bernoulli*, der folgende Definition gibt: „Man nennt Funktion einer veränderlichen Größe einen irgendwie aus dieser veränderlichen Größe und aus Konstanten gebildeten Ausdruck.“ Das sind Quellenangaben über das explizite Auftreten des Funktionsbegriffs. Dem geht seine implizite Benutzung bei *Galilei* voraus, die man als Vorgeschichte des Funktionsbegriffs bezeichnen könnte. Die Forschungen *Galileis* werden zur Höhe der klassischen Physik durch *Newton* geführt, der alles, was die Funktion abzubilden vermag, in den Dienst der Naturerkenntnis stellt. Darum ist es berechtigt festzustellen: *Der Funktionsbegriff ist materiellen Ursprungs und Mittel oder Methode der Erkenntnis der Veränderung und des Zusammenhangs.* Daneben gab der Zustand der Mathematik selbst — zur Vorgeschichte der Funktion gehören *Fermats* und *Descartes'* Schöpfung der analytischen Geometrie — Anlaß zur Bildung des Funktionsbegriffs. Darüber gibt jede Darstellung der Geschichte der Mathematik hinreichend Auskunft.

Die Aussage über *Galilei* hingegen bedarf der Begründung. Er verkörpert mathematisch den Übergang von der antiken zur klassischen Epoche. Seine mathematischen Ausdrucksmittel sind noch antik; Problemstellung und Denkweise sind neuzeitlich. Bei der deduktiven Ableitung der Fallgesetze geht er von der Annahme einer konstanten Schwerkraft aus und sucht die Abhängigkeit des Fallweges von der Fallzeit mathematisch darzustellen. Statt der uns geläufigen analytischen Form

$$s = f(t) = Ct^2$$

benutzt er die Proportionsform

$$s_1 : s_2 = t_1 : t_2$$

Obwohl er die *Naturvorgänge* auf Maß und Zahl zurückführt, vermag er in seiner Gesamtdeutung der Natur den gleichen entscheidenden Schritt noch nicht zu vollziehen. Für ihn ist das Buch der Natur noch in Zahlen

¹⁴ Eine Ausnahme hiervon ist der der griechischen Mathematik geläufige Begriff der Determination bei Konstruktionsaufgaben. In ihr darf der erste Ansatz zu funktionalem Denken erblickt werden.

und geometrischen Figuren geschrieben; von deren Veränderlichkeit verlaute nichts.

Damit *Laplace* die entsprechende klassische Formel — sein berühmter Ausspruch über die Berechenbarkeit von Vergangenheit und Zukunft besagt in der Sprache Galileis: das Buch der Natur ist in Differentialgleichungen geschrieben — prägen konnte, war zuvor die Ausschöpfung der im Funktionsbegriff liegenden Möglichkeiten nötig. Auch Veränderungen mußten gemessen und miteinander verglichen werden. Das Maß der Veränderung oder die relative Veränderung ist die Fluxion oder der Differentialquotient. Seine physikalische Definition als Geschwindigkeit einer mechanischen Bewegung ist von der rein mathematischen Definition als limes des Differenzenquotienten in der üblichen Weise unterschieden, daß diese die formalisierende Abstraktion jener ist. Denn die mechanische Erklärung ist lediglich ein spezieller Fall. Die Zerfallsgeschwindigkeit radioaktiver Substanzen, die Wachstumsgeschwindigkeit, die Reaktionsgeschwindigkeit chemischer Prozesse, die Unterschiedsschwelle in *Webers* psychophysischem Gesetz usw. — sie alle werden durch Differentialquotienten gemessen. Der Differentialquotient ist Widerspiegelung der Veränderungsgeschwindigkeit.

Die Erfolge der klassischen Naturwissenschaft und ihre umwälzenden praktischen Auswirkungen sind bekannt. Dem klassischen Grundsatz von der Stetigkeit der Naturprozesse entsprach die Analysis als Mathematik des Stetigen. Darum ist klassische Mathematik, bildlich gesprochen, der Maßanzug der klassischen Physik.

Zu dieser generellen Darlegung erscheinen einige Bemerkungen angebracht.

1. Zusammenhang und Veränderung sind nach der Lehre des dialektischen Materialismus zwei Wesensmerkmale der Realität. Darum bemerkt Friedrich Engels: „Die Mathematik selbst betritt mit der Behandlung der veränderlichen Größen das dialektische Gebiet, und bezeichnenderweise ist es ein dialektischer Philosoph, Descartes, der diesen Fortschritt in sie eingeführt hat. Wie die Mathematik der veränderlichen sich zu der der unveränderlichen Größen verhält, so verhält sich überhaupt dialektisches Denken zu metaphysischem. Was durchaus nicht verhindert, daß die große Menge der Mathematiker die Dialektik nur auf mathematischem Gebiet anerkennt und daß es genug unter ihnen gibt, die mit den auf dialektischem Weg gewonnenen Methoden ganz in der alten, beschränkten metaphysischen Weise weiter operieren.“¹⁵ Auf den letzten polemischen Satz einzugehen, müssen wir uns versagen, weil dazu ein besonderer Artikel geschrieben werden müßte. Worauf es hier vor allem ankommt, ist die Feststellung, daß die funktionale Betrachtungsweise oder Methode ein wesentlicher Teil der dialektischen Methode ist. Damit haben wir allerdings dem Funktionsbegriff bereits eine weitere Bedeutung gegeben, als sie ihm in der Analysis zukommt.

2. Damit haben wir ferner ein anderes Thema angeschnitten: die eigentümliche Verschlingung von Gegenstand und Methode in der Mathematik.

¹⁵ Engels, *Anti-Dühring*, Dietz Verlag, S. 148 f.

Der Funktionsbegriff bietet uns die erste Möglichkeit, darauf einzugehen. Auf dem Wege der formalisierenden Abstraktion wird aus ihm als einer Methode der Naturerkenntnis ein Gegenstand der Mathematik; seine Eigenschaften werden in der Analysis untersucht. In Anwendung auf andere mathematische Disziplinen nimmt er wieder methodologischen Charakter an. Das ist z. B. der Fall in der analytischen Geometrie und der analytischen Zahlentheorie, d. h. der Geometrie bzw. Zahlentheorie, die ihren Gegenstand mittels des Funktionsbegriffs der Analysis erforscht. Es kommt noch allgemeiner zum Ausdruck in Felix Kleins didaktischer Forderung „funktionalen Denkens“, die den Kernpunkt der sog. Meraner Vorschläge bildet.

3. Etwas Ähnliches begegnet uns bei der mathematischen Symbolik. *Das Symbol ist Zeichen für einen Begriff.* Es ist Hilfsmittel der mathematischen Untersuchung und gehört daher zur *mathematischen Methode*. Kommt ihm eine besondere Bedeutung zu oder erweist es sich auf verschiedenen Gebieten als fruchtbar, so wird es zum Gegenstand eigener Untersuchungen, die sich innerhalb der Mathematik zu einer neuen Theorie entwickeln können. Als Beispiel sei die Determinante genannt, deren Geschichte in dieser Hinsicht außerordentlich lehrreich ist. Sie leitet bereits zu modernem mathematischem Denken über, weshalb an dieser Stelle darauf nicht näher eingegangen werden soll.

Die ungewöhnliche Bedeutung der Symbolik in der Mathematik¹⁶ birgt eine ideologische Gefahr in sich: die Identifizierung von Zeichen und Bezeichnetem, gegen die zu seiner Zeit schon *Frege*¹⁷ in seiner Auseinandersetzung mit *Thomae* ankämpfte. Das ist diejenige Form des Formalismus, die mit Recht abgelehnt wird. Sie ist nicht identisch mit dem in der modernen Epoche entwickelten mathematischen Formalismus, der sich als die konsequente Fortsetzung der formalisierenden Abstraktion auf einer höheren Ebene darstellt.

4. Moderne Mathematik

Die Bezeichnung „moderne Mathematik“ findet nicht einmütige Billigung; sie wird von einigen Mathematikern abgelehnt. Auch über den Begriffsinhalt bzw. über den Beginn der modernen Epoche sind die Ansichten verschieden. Das Charakterbild dieses Begriffes schwankt im Urteil der Zeitgenossen. Woher kommt das Wort? Zuerst findet es sich auf die Algebra angewandt und der klassischen Algebra gegenübergestellt. Dann wird auch von moderner, häufiger allerdings von „neuerer“ Geometrie gesprochen, der Terminus klassische Geometrie indessen nicht gebraucht. Der Sachverhalt, der diese einschneidende Unterscheidung veranlaßte, ist die Einführung des Gruppenbegriffs. Es wäre aber eine recht äußerliche und unzureichende Bestimmung, wenn man moderne Mathematik als Mathematik, welche den Gruppenbegriff verwendet, definieren würde. Wir müssen daher

¹⁶ Man vergleiche hierzu den Aufsatz von Kneser, *Notio und notatio*, Jahresberichte der DMV, 1943, Bd. 53.

¹⁷ Nachzulesen in Jahresberichte der DMV, 15, 1906, S. 434–438; 586–590; 590–592; 17, 1908, S. 52–55; 56.

fragen, was die Gruppe derart auszeichnet, daß sie zu den eine neue Epoche bestimmenden Faktoren gerechnet werden darf.

In den verschiedenartigsten Gebieten liegt ein gleichartiger Sachverhalt vor. Er besteht in folgendem:¹⁸ Für eine Menge mathematischer Objekte läßt sich eine Verknüpfung erklären, bei deren Anwendung sich die Elemente der Menge reproduzieren. Ferner besitzt die Menge genau ein Element, durch dessen Verknüpfung mit irgendeinem anderen Element der Menge dieses wieder erhalten wird; man nennt jenes Element, in Anlehnung an die multiplikative Verknüpfung der Zahlen, das Einselement. Außerdem gibt es zu jedem Element genau ein zweites, so daß sich bei deren Verknüpfung das Einselement ergibt. Endlich besitzt die Verknüpfung die Eigenschaft der Assoziativität. Eine Menge, die diese Bedingungen erfüllt, heißt Gruppe.

Wählt man als „Menge mathematischer Objekte“ z. B. die rationalen Zahlen mit Ausnahme der Null und als „Verknüpfung“ die Multiplikation, so bestätigt man den Gruppencharakter dieser Menge leicht. Das Eigentümliche und Neue bei der Bildung des Gruppenbegriffs besteht in folgendem:

1. Er ergibt sich nicht — wie Zahl, geometrische Form und Funktion — aus einer formalisierenden Abstraktion des Realen, sondern des Mathematischen. Antike und klassische Mathematik haben eine „mathematische Realität“ geschaffen, deren Gegenstände der formalisierenden Abstraktion unterworfen werden¹⁹. Die dadurch gebildeten Begriffe besitzen einen höheren Grad der Abstraktheit²⁰.

2. Der Begriff der Gruppe wird durch die Angabe von Forderungen definiert, die erfüllt sein müssen, damit von der Gruppe gesprochen werden darf. Man nennt das Definition durch Postulate oder Axiome und die darauf gegründete Methode die axiomatische Methode.

3. Der höhere Abstraktionsgrad hat zur Folge, daß ganze Gebiete in der Untersuchung unter dem neuen Begriff zusammengefaßt werden können. Dem Divergieren zu immer größerer Spezialisierung wirkt eine konvergierende Synthese entgegen. Mathematik rückt unter einige wenige Gesichtspunkte. Heute werden Algebra und Topologie als ihre beiden Disziplinen bezeichnet, und einem unserer führenden Mathematiker schwebt als Ziel eine Gesamtdarstellung der Mathematik in zwei Bänden vor²¹.

¹⁸ Der Leser verzeihe die an sich überflüssige Anführung der Gruppenpostulate. Sie erschien zweckmäßig, damit das Grundsätzliche dieser Begriffsbildung desto kürzer angegeben werden konnte.

¹⁹ Daß die Begriffe der antiken und der klassischen Mathematik formal sind, bedeutet nur, daß sie keinen materiellen Inhalt haben; mathematisch sind sie selbstverständlich inhaltlich bestimmt. Dieser ihr mathematischer Inhalt wird abstrahiert. — Schon die Begriffe „Menge“, „Element“ und „Verknüpfung“ sind derartige Abstraktionen.

²⁰ Auf der Algebra-Konferenz in der UdSSR 1952 wurde die Frage „mehr oder weniger abstrakt“ diskutiert. Wir glauben, daß die Berechtigung dieser Unterscheidung durch unsere Darstellung begründet und die Bezeichnung „abstrakte Algebra“ statthaft und singgemäß ist.

²¹ Mag das auch vorerst bildlich zu verstehen sein — wir stehen trotz allem heute noch am Anfang der modernen Epoche —, so sind doch Möglichkeit und Berechtigung eines solchen Bildes charakteristisch für Sinngehalt und Tendenz der modernen Mathematik.

4. Was beim Beispiel der Determinante erwähnt wurde, gilt auch hier. Der neue Begriff wird eingeführt als Mittel oder Methode der mathematischen Forschung. Seine hervorragende Bedeutung zwingt im Interesse größtmöglicher Vereinfachung und Vereinheitlichung dazu, ihn zum Gegenstand eigener Untersuchungen zu machen. So entstehen neue Theorien und Disziplinen, im vorliegenden Falle also die Gruppentheorie, Vereinfachung und Vereinheitlichung — Erkenntnis des Wesentlichen — ist Sinn und Zweck der Abstraktion. Der jetzt erreichten höheren Abstraktionsstufe gemäß ist die Auswirkung umfassender als zuvor.

Die vorgenannten Merkmale bestimmen den Begriff der modernen Mathematik. Wo sie nicht erfüllt sind, wo abstrahiert wird um der Abstraktion willen²², wo die Verbindung der Begriffsbildung mit der großen Entwicklungslinie und dem fruchtbaren Mutterboden der Mathematik außer acht gelassen wird, handelt es sich nicht um moderne, sondern um pathologische Mathematik. Verantwortliche Mathematik rechtfertigt ihre Begriffsbildungen und begründet deren Notwendigkeit. Sie erschafft sie aber nicht aus einem noch so geistreich scheinenden Spieltriebe, der dann nur wieder Anlaß zu falschen Vorstellungen über die Mathematik wird.

Wir haben uns den Zugang zum Begriff der modernen Mathematik etwas gewaltsam verschafft, indem wir uns durch das vielfältige Dickicht der Tatsachen einen engen Pfad bahnten. An der Gruppe konnte und sollte nur illustriert werden: sie ist nicht der einzige Begriff dieser Qualität. Einige zusätzliche Bemerkungen wenigstens sollen das schematische Bild etwas stilisieren und vor allem die entsprechenden Erscheinungen in anderen Gebieten berücksichtigen.

1. Zunächst ist deutlich geworden, daß der Beginn der modernen Mathematik hiernach zeitlich nicht fixiert werden kann. Ihre Anfänge reichen weit in die klassische Epoche zurück. Man dürfte am besten fahren, wenn man in Analogie zu den Ausführungen über den Funktionsbegriff von einer modernen Vorstufe innerhalb der klassischen Epoche dort spricht, wo die modernen Prinzipien ohne das Bewußtsein ihrer epochalen Bedeutung vereinzelt angewandt werden. Moderne Mathematik selbst bedingt dann subjektiv jenes Bewußtsein und bedeutet objektiv die totale Anwendung jener Prinzipien.

2. Besonderes Interesse unter modernem Gesichtswinkel dürfen der Funktionsbegriff und die Analysis, die als spezifisch für die klassische Mathematik bezeichnet wurden, beanspruchen.

Was zunächst diese betrifft, so ist auf die Weiterentwicklung zur Funktionalanalysis sowie darauf hinzuweisen, daß sich zur Unterscheidung beider der Terminus „klassische Analysis“ eingebürgert hat. Die Merkmale des Modernen treffen auf die Funktionalanalysis zu. Es ist „hier eine große, geschlossene Theorie im Werden, die ihre eigenen Methoden entwickelt und die dazu berufen ist, viele der im Laufe der Jahrhunderte an den verschie-

²² An *Freges* diesbezügliche Verse (Jahresberichte der DMV, 15, 1906) sei erinnert:
„Wohl tut des Abstrahierens Macht,
Wenn es der Mensch bezähmt, bewacht;
Doch furchtbar wird die Himmelskraft,
Wenn sie der Fessel sich entrafft.“

densten Stellen aufgetretenen Probleme der Mathematik einheitlich und sachgemäß zu behandeln“²³.

Aber „der Funktionsbegriff stirbt heute ab in der Mathematik“ — wie es ein zeitgenössischer Mathematiker formulierte. Das ist insofern bedingt richtig, als die Analysis ihre zentrale Stellung einbüßt und die Funktion dialektisch aufgehoben wird in allgemeineren Begriffen. Es wurde gezeigt, warum sich gerade die Funktion im Sinne der Analysis zuerst entwickelte und daß sie auf die Geometrie anwendbar ist. Das ist jedoch nicht die für die Geometrie spezifische funktionale Betrachtungsweise. Diese liegt vielmehr in der projektiven Geometrie vor, in der Grundgebilde einander *zugeordnet* oder aufeinander *abgebildet* werden. *Poncelet* bildet den Begriff der projektiven *Beziehung*, und *Steiner* bringt das bereits im Titel seines Hauptwerkes „Systematische Entwicklung der *Abhängigkeit* geometrischer Gestalten voneinander“ unmißverständlich zum Ausdruck. Noch deutlicher tritt der funktionale Charakter der „neueren Geometrie“ in der Lehre von den geometrischen Verwandtschaften hervor. An sie knüpft *Felix Klein* im „Erlanger Programm“ an. Mit der dort entwickelten Anwendung des Gruppenbegriffs auf die Geometrie ist explizit der moderne Standpunkt erreicht.

Die dem Funktionsbegriff zugrunde liegende Kategorie der Ordnung als Zuordnung tritt hervor. *Lotze* benutzt in seiner „Logik“ die Funktion, um mit ihrer Hilfe die Struktur des Begriffs klar zu machen. Sein Schüler *Frege* denkt diese Anregung bis zum letzten Grunde durch. In seinem 1891 in Jena gehaltenen Vortrage „Funktion und Begriff“ geht er von dem Funktionsbegriff der Analysis aus und zeigt, daß er „beim Fortschreiten der Wissenschaft in zwei Richtungen erweitert“ wurde, nämlich bezüglich „der Rechnungsarten, die zur Bildung einer Funktion beitragen“, und bezüglich „dessen, was als Argument und Funktionswert auftreten kann“. Er fährt dann fort: „In beiden Richtungen gehe ich nun weiter.“ Dieses Weitergehen besteht in der generellen Anwendung des Funktionsbegriffs auf Urteil und Begriff. Dabei ergibt sich ihm, daß der „Begriffsumfang den Wertverlauf einer Funktion bezeichnet“ und daß „nicht mehr bloß Zahlen, sondern Gegenstände überhaupt, wobei ich allerdings auch Personen zu den Gegenständen rechnen muß, als Argument zuzulassen“ sind. Er erläutert das an dem Urteil „Berlin ist die Hauptstadt des Deutschen Reiches“. Indem wir darin für „Deutsches Reich“ einen anderen Argumentwert aus demjenigen Wertebereich, für den die Funktion „Hauptstadt von“ definiert ist, einsetzen, erhalten wir statt „Berlin“ einen anderen Funktionswert. Die so bestimmte Urteils Gesamtheit drückt sich in der mathematischen Symbolik durch

$$y = \text{Hauptstadt}(x)$$

aus.²⁴ Ebenso wie diese läßt sich auch jede andere Urteils Gesamtheit zu einem funktionalen Ausdruck — wie z. B. $y = \text{Farbe}(x)$ — zusammen-

²³ Hermes, Über die Funktionalanalysis, Math.-phys. Semesterber. I, 1949, S. 136 f. — Aus Raumgründen müssen wir uns auf diesen Hinweis beschränken. Hermes gibt eine knappe, den Begriff klar charakterisierende Übersicht, die das Vorliegen der hier herausgestellten Merkmale erweist. Aus Raumgründen verweisen wir auf sie.

²⁴ Frege, Funktion und Begriff, Jena, Verlag Pohle, 1891.

fassen. Die Gesamtheit ist hier, genauso wie in der Analysis oder wo sonst immer, durch das Funktionsgesetz charakterisiert — in unseren Beispielen also durch das Gesetz „Hauptstadt von“ bzw. „Farbe von“ —, und das Funktionsargument besitzt hier wie dort einen bestimmten Wertebereich.

Der Begriff der Abbildung löst in der modernen Mathematik den Funktionsbegriff der klassischen Epoche ab. Dieser ist im Begriff der Abbildung aufgehoben. Das Aufgehobensein hat dabei genau die Bedeutung, die ihm in der Dialektik gegeben wird.

3. Die Kategorie der Ordnung ist dominant, das Quantitative tritt demgegenüber zurück. Moderne Mathematik ist nicht wesentlich Größenlehre, sondern Beziehungs- und Ordnungswissenschaft. Darum ist auch ihr Verhältnis zur Realität nicht — wie es nach der gegebenen Begriffsbestimmung scheinen könnte — nur mittelbar, vermittelt durch die antiken und klassischen Begriffe, sondern ebenfalls unmittelbar. Reales Sein und Geschehen sind durch Quantitäten noch nicht vollständig bestimmt; Ordnungs- und Strukturbeziehungen sind zu berücksichtigen. Ihre adäquate Abbildung ist ein Anliegen der modernen Begriffsbildung. Hinsichtlich des Gruppenbegriffs bestätigt seine Anwendung in Kristallographie und Atomphysik den unmittelbaren Zusammenhang zwischen moderner Mathematik und Wirklichkeit. Im übrigen stehen wir durchaus in den Anfängen derjenigen Entwicklung, die als den realen Sinn der *modernen* Mathematik die Mathematisierung der *modernen* Naturerkenntnis erweist.

Die Weiterverfolgung dieses weitschichtigen Themas muß von den hier vorzulegenden „Ausschnitten“ ausgeschlossen bleiben. Nur eines sei dazu gesagt: Im einzelnen liegen zahlreiche weitere Ansätze vor bzw. sind solche in Bearbeitung. Bezüglich der grundsätzlichen Erörterung herrscht Klarheit über die Problemstellung und zeigt sich die oft zu beobachtende interessante Tatsache, daß das Problem unter dem Zwang der Sache auch dann dialektisch durchdacht wird, wenn der Verfasser ausdrücklich betont, Idealist zu sein.²⁵

4. Die von *Hilbert* in seinen „Grundlagen der Geometrie“ eingeführte axiomatische Methode zeigt im Wesen der impliziten Definition der Grundbegriffe, d. h. in ihrer Definition durch Postulate oder Axiome, neben der völligen Formalisierung des Gegenstandes die Beziehungen zwischen den Grundbegriffen als das für die Begriffsbestimmung Wesentliche. Die in der traditionellen Logik übliche explizite Definition durch Angabe von Oberbegriff und spezifischem Merkmal ist für die Grundbegriffe unmöglich, wenn man einen logischen Zirkel und einen regressus in infinitum vermeiden will. Darum sagt die implizite Definition nicht, was die Begriffe sind, sondern setzt fest, welche Ordnungsbeziehungen zwischen ihnen bestehen.

Im Rückblick auf den gegebenen Aufriß müßte nunmehr die oben aufgeworfene Frage geprüft werden, ob aus der sich zeigenden Gesetzmäßigkeit der Entwicklung Richtlinien für eine — die Forschung nicht einengende, sondern die Erkenntnis fördernde — *wissenschaftliche Planung* abgeleitet werden können.

²⁵ Es sei folgende naturwissenschaftliche Literatur genannt: Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 7. Aufl., Leipzig 1941; Friedmann, Welt der Formen, Berlin 1925; Bertalanffy, Theoretische Biologie, Berlin 1932, 1. Bd.

5. Die Dialektik in der Entwicklung der Mathematik

Wir beschließen diese Studie damit, daß wir uns noch der Eigenart jener Gesetzmäßigkeit zuwenden.

Der Gang der Untersuchung dürfte gezeigt haben, daß die Auffassung von der geschichtlichen Veränderung des Begriffs Mathematik nicht zu dem relativistischen Schluß nötigt, von verschiedenen Mathematiken zu sprechen. Die Einheit blieb gewahrt. Der Grund dafür ist, daß das Gesetz, unter dem die Mathematik einst ihren Weg antrat, bis zur Gegenwart dasselbe geblieben ist: Der Gegenstand der Mathematik ist das Ergebnis einer formalisierenden Abstraktion. Diese wird in der antiken Mathematik am realen Sein und in der klassischen Mathematik am realen Werden vollzogen. Die so konstituierte „mathematische Realität“ liefert das Objekt, durch dessen abermalige formalisierende Abstraktion der Gegenstand der modernen Mathematik entsteht. Daß auch ihre Beziehungen der Wirklichkeit entsprechen, ist die beste Bestätigung für die Richtigkeit des von der Mathematik innegehaltenen Weges.

Man wird nicht umhin können, der Mathematik jeder neuen Epoche einen anderen Charakter oder eine andere Qualität zuzuerkennen. Die Mathematik des Veränderlichen ist etwas anderes als diejenige des Konstanten, und für die moderne Mathematik hat das in bezug auf die Algebra *K. Laßwitz* in der Schülerszene seines „Faust n-ter Teil“ sogar humorvoll gestaltet. Aber wie es schon äußerlich durch das z. T. starke Sichüberschneiden der Epochen angezeigt wird, vollzieht der Übergang von einer Epoche zur nächsten sich niemals so, daß das Alte sich überlebt hätte und durch das Neue abgelehnt oder *nur* negiert würde, nicht so, wie *Spengler* es auf Grund seiner vorgefaßten Metaphysik zu sehen wünschte und willkürlich in die Mathematik hineindeutete. Vielmehr findet sich das Alte in das Neue als dessen Grenzfall eingebettet oder in ihm aufgehoben, d. h. aufbewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben. Wir haben es also genau mit dem *dialektischen* Begriff der Aufhebung zu tun. Das Konstante ist der Grenzfall des Veränderlichen — auch $y = C$, C konstant, wird als Funktion angesehen —, die Ruhe ist der limes der Bewegung, die euklidische Geometrie ist in die moderne Geometrie eingebettet, und die Begriffe der modernen Mathematik liegen auf einer höheren Ebene der Abstraktion und vermögen, rückwärts gesehen, darum diejenigen der vorangegangenen Epochen zu umfassen.

Wenn wir somit die Gesetzmäßigkeit der Entwicklung der Mathematik als dialektisch erkennen, wenn wir die dialektischen Begriffe der Aufhebung und des Qualitätsumschlages auf sie anwenden, so darf zweierlei nicht ungesagt bleiben. Das eine richtet sich mehr an die Mathematiker, das andere mehr an die Vertreter des dialektischen Materialismus.

Der mögliche Eindruck, daß durch diese Betrachtung die Mathematik mit einem ihr fremden Begriffsnetz überzogen würde, und die Besorgnis, daß die Klarheit und die Strenge der Mathematik darunter leiden könnten, ist falsch. Es wäre allerdings unwissenschaftlich in höchstem Maße, zu dulden, daß ein der Mathematik Unkundiger von außen her in sie etwas hineindeutet, und keinem wissenschaftlichen Materialisten fiele das wohl ein. Der Mathematik ist von der entgegengesetzten Seite schon genug

Unbill widerfahren. Es verhält sich genau umgekehrt: Wir haben aus der Entwicklung der Mathematik Gesetzmäßigkeiten abgelesen, bei deren begrifflicher Wiedergabe wir auf die Sprache des dialektischen Materialismus stießen. Das ist nur natürlich, weil seine Gesetze die allgemeinsten Gesetze sind, als deren einer Spezialfall hier die Mathematik untersucht wurde.

Mit dem Ergebnis ist daher an sich auch nichts Besonderes erreicht. Es ist aber auch nicht ein schon erkanntes generelles Gesetz speziell für die Mathematik erneut bestätigt und damit der Weisheit letzter Schluß erneut gezogen. Im Gegenteil entstehen hier erst ernste und umfassende mathematische und grundsätzliche Probleme, deren Lösung nicht ohne die helfende und fördernde Kritik der daran Interessierten und dazu Berufenen gelingen kann. Der Ausschnitt zeigt, wie ganz anders eine Gesamtdarstellung der mathematischen Methodologie heute aussehen müßte als vor einem Menschenalter. Er weist aber auch auf speziell mathematische Fragestellungen hin, die der Beantwortung bedürfen. Wir erwähnten vorhin den *limes*. Er ist ein Begriff der Analysis. Die Ausweitung des Funktionsbegriffs über den Bereich der Analysis hinaus legt den Gedanken an eine entsprechende Erweiterung des *limes* nahe, die es gestattet, das Wort in seiner erweiterten Bedeutung nicht nur bildlich, sondern als streng mathematischen Begriff zu gebrauchen. Dieser „moderne“ Begriff müßte dann Widerspiegelung des Qualitätsumschlages sein.

Der geschichtliche Aufriß gewährt nicht vollständigen Einblick in die Normen, welche die mathematische Begriffsbildung bestimmen. Auch in dieser Hinsicht ist — Mißverständnisse möchten möglichst ausgeschlossen werden — die vorliegende Untersuchung nur ein fragmentarischer Beitrag.

ÜBERSETZUNGEN

Neuerliche Gedanken über Epikur

von BENJAMIN FARRINGTON (Großbritannien)

Wenn ich einen Beitrag zum Andenken an John Cornford leisten soll, so möchte ich hierzu gerne einen Gegenstand von umfassender zeitgemäßer Bedeutung wählen. Ob allerdings eine antike Philosophenschule eine solche Bedeutung hat, das mag als fraglich erscheinen. Doch die Revolution, die die Welt jetzt durchmacht, geht so tief, daß es in dem gesamten Bereich der Zivilisation nichts gibt, das für den Marxisten keine zeitgemäße Bedeutung hätte. Natürlich steht auch fest, daß Epikur die Aufmerksamkeit von Marx stark in Anspruch nahm. Außerdem hatte ich für den Wunsch, über Epikur zu sprechen, einen besonderen Grund in Anbetracht der ungewöhnlichen Aufnahme, die ein Buch, das ich vor kurzem über ihn veröffentlicht hatte, in Cambridge fand.

Im Jahre 1939 erschien mein Buch *„Wissenschaft und Politik in der alten Welt“* (Science and Politics in the Ancient World), das sich hauptsächlich mit der Interpretation der Stellung der epikuräischen Bewegung in der griechischen und römischen Gesellschaft befaßte. Als ich das Buch schrieb, verfügte ich nur über geringe Kenntnis der materialistischen Geschichtsauffassung. Mit dem Stoff meines Buches hatte ich mich lange beschäftigt und trat eher als ein Rationalist denn als Marxist an ihn heran. Ich hatte keine klare Vorstellung von der marxistischen Lehre über den Ursprung des Bewußtseins aus dem gesellschaftlichen Sein. Meine Inspiration leitete sich hauptsächlich von Denkern wie J. M. Robertson und A. W. Benn her. Ich neigte dazu, die frühere Geschichte des Denkens allein als einen Kampf zwischen der Wissenschaft und der Religion anzusehen. Da es mir an besserer Kenntnis mangelte, stand ich allzu sehr unter dem Einfluß der Formulierungen, die Comte und Frazer über die aufeinanderfolgenden Phasen des menschlichen Denkens ersonnen hatten. Demzufolge teilte ich Epikur und Lukrez die Rolle von Vorkämpfern für die Wissenschaft, Platon und Cicero die von Vertretern der politischen Religion zu und schrieb mein Buch mit einem Eifer, der durch den spanischen Bürgerkrieg erzeugt war, und einer theoretischen Ausrüstung, die ich aus der Tradition des britischen Rationalismus schöpfte.

Jedoch war mein Buch weder zur un rechten Zeit verfaßt, noch völlig nutzlos. Die Wahrheit, die es enthielt, erforderte, angesichts des damaligen Standes der britischen Wissenschaft, mit rhetorischem Nachdruck verfochten zu werden. Es war damals Mode, die Philosophie Platons als eine ewige Wahrheit, die vom politischen Kampf seiner Zeit nicht beeinflußt gewesen, auszulegen. Deshalb war es notwendig, sich dessen zu erinnern, daß diese Philosophie ihren vollendetsten Ausdruck in zwei politischen Werken gefunden hatte, im *„Staat“* und in den *„Gesetzen“*; daß die vierzig Jahre zwischen der Abfassung der beiden Werke größtenteils mit der Gründung und

der Leitung der Akademie ausgefüllt waren, aus der eine Reihe von Staatsmännern hervorgingen, die die Politik der griechischen Oligarchie unterstützen sollten; daß die physikalischen Spekulationen des *Timaeus*, die Mythen des *Phaedon* und auch der „*Staat*“ dazu bestimmt waren, eine kosmische Rechtfertigung für die oligarchische Politik zu liefern; daß in den „*Gesetzen*“ sogar vorgeschlagen wird, diese Kosmologie durch Gewalt aufzurichten, und daß Gefangenschaft und Tod die gesetzlichen Strafen für ihre Nichtanerkennung sein sollten. All das unterdrückte die britische Wissenschaft gewöhnlich, obwohl es ihr niemals an Bereitwilligkeit fehlte, den britischen Arbeiter auf die politische Rolle des „*Staat*“ hinzuweisen. Zu den Ursachen der Blutarmut, an welcher der Arbeiterbildungsverein jetzt so schmerzlich leidet, sollte man seine tägliche Ration ewiger Wahrheiten rechnen, die ihm aufgebürdet wurden und die den Stempel „Akademie Athen Mitte des 4. Jahrhunderts vor Christi“ tragen.

Die irrige Darstellung der Rolle Platons paarte sich mit seltener Blindheit hinsichtlich der Beziehung zwischen Platon und Epikur. Tatsächlich wurde keine Verbindung zwischen ihnen gesehen. Cyril Bailey, der eine kostbare Reihe von Bänden der Darstellung der epikuräischen Philosophie gewidmet hat, leugnete ausdrücklich, daß Epikur die Absicht gehabt hätte, Platon zu kritisieren, und er hat diesen Fehler niemals hinreichend korrigiert. Ich für meinen Teil behandelte den Epikuräismus als einen ausdrücklichen Angriff auf Platon. Erst als ich mein Buch vollendet hatte, entdeckte ich, mit welcher Meisterschaft Bignone bereits meine Schlußfolgerungen in seinem Buch „*L'Aristotele Perduto*“ vorweggenommen hatte.

So erfüllte mein Buch, wie es war, zu seiner Zeit eine nützliche Funktion und wurde natürlich von den Marxisten freudig begrüßt. Aber diese Tatsache machte es zu keinem marxistischen Buch. Es enthält in der Tat keine Erwähnung von Marx oder des Marxismus, nicht, weil ich mein wachsendes Interesse daran zu verbergen wünschte, sondern weil ich es nicht wagte, in mein Buch das einzubeziehen, was ich nur so unvollkommen verstand. Deshalb fand ich es sonderbar, daß Professor Francis Cornford, John Cornfords Vater, mein Buch, von dem er genau wußte, daß es keine Bezugnahme auf den Marxismus enthielt, zum Hauptgegenstand seines Angriffs machte, als er seinen Vortrag über „*Die marxistische Ansicht über die antike Philosophie*“ (The Marxist View of Ancient Philosophy) auf einem Treffen der Classical Association in Cambridge im Jahre 1942 hielt. Ich war zufällig bei dem Treffen anwesend und glaubte kaum meinen Ohren zu trauen. Die Unwissenheit über den Marxismus ist in einigen Gesellschaftskreisen Großbritanniens jedoch so groß, daß es die britische Wissenschaft zufriedenstellt, den Marxismus dadurch zu vernichten, daß sie ein Buch angreift, welches ihn nirgends erwähnt. Der Vortrag ist inzwischen dem Band von Professor Cornfords nachgelassenen Schriften, der „*Die ungeschriebene Philosophie*“ (The Unwritten Philosophy) heißt, einverleibt worden. Auf diese Art und Weise ist ihm die Quasi-Unsterblichkeit des Drucks verliehen worden und die einzige Funktion, die er jemals gehabt hat, bleibt weiter die, einen Teil der britischen Öffentlichkeit an der Erkenntnis zu hindern, was der Marxismus ist. Ich glaube, daß hier der geeignete Platz ist, diese Erklärung abzugeben. Ich beabsichtige, bei dieser Gelegenheit einige wenige Kommentare

zum Epikuräismus zu geben, so wie sie meiner Ansicht nach ein Marxist geben würde. Ich beabsichtige keinen Verstoß gegen die Pietät, wenn ich diese Kommentare als Beitrag zum Andenken an John Cornford gebe, der, wie ich glaube, eine Wahrheit über unsere Welt erfaßte, die sein Vater überhaupt nicht verstand.

Sie wissen alle, daß der Gegenstand der Marxschen Doktorarbeit die Philosophie Epikurs war. Ich hatte diese Dissertation nicht gelesen, auch nicht ihre Rezension von Cyril Bailey, als ich mein Buch „*Wissenschaft und Politik*“ schrieb. Dies war eine Unterlassung, die ich wieder gutzumachen hatte, als ich mich unversehens zu einer marxistischen Autorität in Sachen dieses Themas erhoben fand. Wie Sie wissen, wurde die Dissertation geschrieben, als Marx in seinen frühen Zwanzigern war. Aber ein so frühes Werk sie auch ist, sie ist doch ein erkennbarer Meilenstein auf dem Wege zum Marxismus. Ich fand sie auf Grund ihres hegelianischen Deutsch nicht leicht lesbar. Aber obwohl ich die Spracheigentümlichkeit unvollkommen erfaßt hatte, ragte Marx' Behandlung für mich in markanter Weise hervor und übte auf mich einen Anreiz aus, dem ich die Schlußfolgerungen verdanke, die ich Ihnen in diesem Vortrag vorlegen werde. Marx beginnt, indem er den Epikuräismus in einen großen philosophischen Zusammenhang stellt. Er unterzog die drei zeitgenössischen Schulen, den Epikuräismus, den Stoizismus und den Skeptizismus einer Untersuchung, dergestalt, daß er den gemeinsamen Nenner der drei Denkweisen zu erfassen suchte. Er fand ihn in dem erhöhten Selbstbewußtsein, das für die Periode des Zusammenbrechens des Stadtstaates, der Polis, charakteristisch ist, der Periode, in welcher der Mensch als isolierte Individualität dahin tendierte, sich selbst von dem Polisbürger zu befreien.

Wir tun gut daran, dieses neue Selbstbewußtsein zu veranschaulichen. Ich wähle ein Beispiel aus, das nicht von Marx gegeben wurde. Wenn Lukrez die älteren materialistischen Denker, die Sokrates und Platon vorangingen, zu loben wünschte, tat er dies mit auffallend neuen Ausdrücken. Er sagte: „daß sie ihre Meinung aus dem innersten Schrein ihres Bewußtseins äußerten, das in der Tat weit heiliger war als das Orakel von Delphi.“ Diese Erhebung des individuellen Bewußtseins über die geweihteste religiöse Stätte Griechenlands ist ein unerwarteter Weg, um diese alten Denker zu preisen, und ist charakteristisch für eine Zeit, in der die Menschen sich als Einzelindividuen an die philosophischen Schulen anklammerten, die bald die Schranken der Städte, der Länder, selbst der Sprachen überschritten.

Dies war in der Tat der nächste Punkt, der von Marx hervorgehoben wurde. Er behauptete, daß diese späten Philosophien Griechenlands nicht nur ihrer selbst wegen von Interesse wären, sondern auch aus der geschichtlichen Tatsache heraus, daß in ihrer Gestalt die Philosophie von Athen auswanderte und von der größeren Welt Roms Besitz ergriff. Bereits für Marx war die Geschichte des Denkens keine akademische und klösterliche Angelegenheit, sondern Teil der allgemeinen Geschichte der Menschheit, die nicht nur in einem geistigen Zusammenhang, sondern auch in einem politischen und sozialen Rahmen betrachtet werden muß. Die neuen Philosophien haben ihre Bedeutung nicht nur darin, daß sie charakteristisch für ein erhöhtes individuelles Bewußtsein sind, sondern, weil sie individuell

sind, sind sie exportabel und universell und sind nicht mehr an die Bedingungen einer einzelnen Polis geknüpft.

Da ist eine allgemeine Überlegung, die Marx anstellt. Er betont, daß der Rekonstitutor der Gedanken eines alten Philosophen seine Aufgabe nicht erfüllt hätte, wenn er alle übriggebliebenen Fragmente seiner Schriften gesammelt hätte. Er müsse auch zum Kern des Systems vordringen, das Wesentliche vom Unwesentlichen trennen und seine *differentia specifica* gegenüber anderen Schulen abgrenzen. Wir finden hier den kritischen Scharfsinn, der den Verstand Marx' zeit seines Lebens charakterisierte, durch Beispiele erläutert. Indem Marx diesen Maßstab an Epikur anlegte, beschritt er schon damals Neuland. Die ganze Tradition der philosophischen Doxographie bestand immer darauf, daß Epikur Demokrit ungeheuer viel schulde. Marx verneinte diese Schuld gar nicht, aber für ihn ist dies nicht die Hauptsache. Marx sagt, wie groß auch immer die Schuld sein mag, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß im Endresultat Epikur die Meinung Demokrits umstieß. Wenn wir versäumen, über die Äußerlichkeit der beiden Systeme hinauszugehen, dann allerdings erscheint Epikur nur als ein Epigone. Wenn wir zum Kern vordringen, tritt die Originalität Epikurs in Erscheinung. Denn während Demokrit ein Determinist war, war Epikur Verfechter der Freiheit des Willens. Marx sondierte ferner die Bedeutung dieses Unterschiedes und kam zu dem Schluß, daß das Denken Epikurs, im Gegensatz zur allgemeinen Meinung, das inhaltsschwerere und orginellere der beiden war. Das Atom-System von Demokrit war eine Verallgemeinerung des physikalischen Wissens seiner Zeit, doch Epikur bemühte sich, darüber hinauszugehen. Er strebte nicht einfach eine Naturphilosophie an, sondern er wollte eine Philosophie des Menschen aufbauen. Er versuchte sich über die Tatsache Rechenschaft abzulegen, daß nicht nur die *Natur* aus dem Spiel der Atome im leeren Raum hervorgegangen sei, sondern auch die *Gesellschaft*; nicht einfach der Mensch als Tier sondern der Mensch als moralisches Wesen.

Marx bereitete für uns so den Weg, Epikur in erster Linie als einen gesellschaftlichen Denker anzusehen, ein Urteil, das mir als zutiefst wahr erscheint. In der Analyse, mit der ich jetzt beginne, werde ich diesem Leitfaden folgen. Epikur war ein Athener Bürger, jedoch auf der Insel Samos geboren, wohin sein Vater als Kolonist gegangen war. Bevor er sich dauernd in Athen niederließ, hatte er dort nur die zwei Jahre gelebt, während deren er seine Militärübungen machte. In Mytilene in Lesbos trat er zuerst als Lehrer hervor; er war damals etwa dreißig Jahre alt. Die dort lehrenden Philosophen waren Anhänger von Platon oder Aristoteles und stifteten Unruhen gegen den neuen Lehrer an, dessen System in diametralem Gegensatz zu dem gesamten Programm der platonischen Erziehung stand. Sie machten ihm den Boden so heiß, daß er sich in Gefahr glaubte und in Lampsakos Zuflucht suchte. Er konnte nicht nach Athen zurückkehren, weil die Anhänger Platons auch dort an der Macht waren, und erst als die Herrschaft von Demetrius Phalereus gestürzt war, fühlte sich Epikur sicher genug, sich in seiner Heimatstadt niederzulassen. Dies war im Jahre 306 v. Chr., als Epikur 35 Jahre alt war. Die Umstände seiner Rückkehr und die Tatsache, daß er in Athen nicht so sehr eine Lehrstätte gründete, sondern mehr ein Zen-

trum für eine Gruppe von Anhängern, die gelobten, seinen Lehren gemäß zu *leben*, zeigen, daß seine Ziele mehr sozialer als akademischer Art waren. Wir wissen, daß die Naturphilosophie, die im Garten Epikurs gelehrt wurde, die Atomistik war. Wir sind vor allem daran interessiert, den Charakter der gesellschaftlichen Anschauungen der Schule zu bestimmen. Aber erst ein Wort über die Geschichte der Schule.

Es ist bekannt, daß zu Lebzeiten Epikurs an vielen Stellen außerhalb Athens epikuräische Gemeinschaften entstanden und sich diese Bewegung über die Mittelmeerländer weiter ausbreitete. Der römische Senat vertrieb ihre Verbreiter schon zu Anfang des 2. Jahrhunderts. Aber die Bewegung gewann stetig an Einfluß in der lateinisch wie auch in der griechisch sprechenden Welt. Es ist bezeichnend, daß das größte philosophische Gedicht des klassischen Altertums *„Über die Natur der Dinge“* (De Rerum Natura) eine Darlegung der epikuräischen Bewegung ist. Dieses Gedicht ist nicht nur seiner selbst wegen von Bedeutung, sondern auch auf Grund des entscheidenden Einflusses, den es auf das Denken anderer lateinischer Dichter ausübte. Ebenso bezeichnend ist die Tatsache, daß die lateinische philosophische Prosa einmal in dem Bemühen geschaffen wurde, die epikuräische Bewegung zu verbreitern, und zum anderen, sie zu bekämpfen. Mehr als 400 Jahre nach ihrer Gründung bewies die Bewegung, daß sie unter Hadrian zu einem kräftigen Aufleben fähig war. Seit der christliche Angriff gegen die heidnischen Ideen begann, scheint, vom Apostel Paulus an, der Epikuräismus der vollen Wucht dieses Angriffs ausgesetzt gewesen zu sein. Während der letzten 500 Jahre hat die moderne Welt heftige Anstrengungen gemacht, um die vollständige Kenntnis des Systems wiederzuerlangen. Nicht zufälligerweise, sondern infolge der bedeutenden Rolle, die die Atomtheorie in der physikalischen Wissenschaft der modernen Zeit spielt, hat sich die Aufmerksamkeit vor allem auf die physikalische Seite des Epikuräismus konzentriert. Aber für unsere Absicht ist es wichtig, die Tatsache zu betonen, daß die zwei größten Gesellschaftsdenker der modernen Zeit, daß Vico und Marx, gerade die epikuräische anthropologische Doktrin tief in sich aufgenommen haben. Ich bitte Sie nun, aus derselben Quelle zu schöpfen.

Unsere Hauptinformationsquelle über die epikuräische Anthropologie bilden die letzten etwa 600 Zeilen des 5. Buches *„Über die Natur der Dinge“*. Hier skizziert Lukrez die Geschichte des Menschen von der Zeit an, als die Mutter Erde ihn gebar — „eine Kreatur so hart wie sie selbst“ —, bis zu den Verfeinerungen der Zivilisation jenes Zeitalters, in dem der Dichter selbst lebte. Indem ich immer wieder und immer wieder diese Zeilen las, um die spezifische Eigentümlichkeit des Systems von Epikur eher in seiner Lehre vom Menschen als in seiner Lehre von der Natur zu finden, eine Deutung, die mir von Marx eingegeben war, kam ich zu einem neuen und wichtigen Anhaltspunkt für das Verständnis der epikuräischen Bewegung und ihrer Stellung in der Geschichte. Gegen Ende des Buches gibt es einen kurzen Abschnitt von acht Zeilen (1440—7), der von den Kommentatoren gewöhnlich als ein kurzer und verworrener Bericht über den weiteren Geschichtsverlauf beschrieben wird. Mir schien jetzt, daß diese Zeilen nicht erzählender, sondern methodologischer Art seien. Sie sind für den Gelehrten eine Erklärung

dafür, wie der Dichter der Aufgabe, ein Gesamtbild der menschlichen Geschichte wiederherzustellen, näherkommt. Wenn der Abschnitt so verstanden wird, weicht alle Verworrenheit, und die epikuräische Anthropologie erscheint in unerwartetem Licht. Die Zeilen sagen folgendes: „Während der Zeit, als die Dichter Epen zu schreiben begannen, dies war kurz nach der Einführung des Alphabets, haben die Menschen bereits ihr ganzes Leben lang eingepfercht hinter gewaltigen Stadtmauern gelebt; sie hatten bereits das Land aufgeteilt und für die Bebauung abgegrenzt; das Meer wurde bereits von vielen Segelschiffen befahren; die Menschen hatten Verträge miteinander abgeschlossen und betrachteten sich als Helfer und Verbündete. Und das ist die Ursache, warum unsere Epoche kein Bild der älteren Lebensweise bekommen kann, außer, eine Philosophie zeigt ihr den Weg dazu.“

Nimmt man diese Sätze als ein Stück Methodologie, so ist ihre Bedeutung ganz klar. Wir verfolgen die schriftlichen Dokumente unserer Zeit zurück bis zu ihren frühesten Formen, nämlich der Epik. Aber leider reißt der Faden, den wir da in Händen haben, im entscheidenden Moment ab, denn bereits in der Zeit, als die Epik geschrieben wurde, war das Leben das, was es jetzt ist: die Menschen lebten in ummauerten Städten, sie hatten Privateigentum an Land, Handel und Wandel hatten begonnen, und der Krieg entschied über ihre gegenseitige Assoziation. Wir müssen deshalb auf die Philosophie zurückgreifen, wenn wir ein Bild des Lebens bekommen wollen, das den ummauerten Städten, dem Privateigentum an Land, dem Handel und Krieg vorausging. Die *Philosophie* (ratio) in *De Rerum Natura* ist Epikuräismus. Was uns der Dichter zu berichten scheint, ist, daß in der Darstellung der menschlichen Geschichte, die wir jetzt gerade gelesen haben, der letzte Teil bereits auf geschriebenen Dokumenten basiert, der frühere Teil aber die epikuräische Darstellung der Lebensweise ist, die den ummauerten Städten, dem Privateigentum, dem Handel und Krieg vorausgingen.

Wir müssen uns nun fragen, ob die Darstellung der Menschheitsgeschichte, die von Lukrez gegeben wird, tatsächlich in zwei klar voneinander geschiedene Hälften zerfällt. Die Darstellung erstreckt sich von Zeile 925 bis Zeile 1457. Wenn wir sie überprüfen, finden wir, daß sie mit einer sympathisierenden Schilderung der älteren Lebensweise (genannt *vita prior* l. 1105) beginnt und dann mit der Beschreibung einer neuen Lebensweise fortfährt, die mit der Zeit der Städtegründung, der Aufteilung des Bodens, dem Wachsen der Korruption und der Kriege identifiziert wird. Der Poet macht seine Vorliebe für die ältere Lebensweise klar. In den alten Tagen, so bemerkt er, war es möglich, daß die Menschen das Unglück hatten, von wilden Tieren einzeln aufgefressen zu werden, aber sie wurden damals weder unter Militärstandarten eingezogen, um zu tausenden an einem Tage abgeschlachtet zu werden, noch wurden sie in großer Zahl auf Schiffen gegen die Felsen geschleudert (999—1001).

Die gegensätzlichen Schicksale der Menschheit in der früheren und späteren Lebensweise konnten nicht schärfer dargestellt werden, als in dem gerade zitierten Abschnitt. Der Gegensatz beruht nicht einfach auf der Anzahl derer, die in den zwei Perioden ein gewaltsames Ende finden, sondern auf der Tatsache, daß das große Anwachsen des Leidens nicht natürlichen Ur-

sachen zuzuschreiben ist, sondern der eigenen Torheit des Menschen, dem Krieg und dem Handel. Man müßte nun erwarten, daß der Dichter den grundlegenden sozialen Unterschied zwischen den zwei Lebensweisen analysieren werde. Dies tut er in der Tat; das Erstaunliche daran ist, daß der Kern seiner Analyse in der Neuzeit so wenig verstanden worden sein sollte. Seine Zeitgenossen allerdings verstanden ihn ohne Zweifel recht gut.

Im Hinblick auf die ältere Form der Gesellschaft wird uns berichtet (1011 ff.), daß die Menschheit, als sie ein wenig materiellen Wohlstand an Hütten, Fellbekleidung und Feuer erreicht hatte, die Familie gründete und humaner zu werden begann. Die Folge davon war die Einführung eines Systems der Freundschaft (*tunc et amicitiam coeperunt iungere*), in dem durch gegenseitige Verträge vermieden wurde, sich Unrecht zu tun. Dies bedeutete das Ende einer Zeit, in der sich jedermann in bezug auf seine Sicherheit nur auf seine eigene Stärke verlassen hatte (*valere et vivere doctus*, 961), und die Ersetzung der Stärke durch das Gesetz des Mitgefühls für die Schwachen, mit der besonderen Verpflichtung, auf Frauen und Kinder Rücksicht zu nehmen. Es wird von mir nicht behauptet, daß diese Verbindung der Herzen (*concordia*) vollständig realisiert, aber es ist bewiesen, daß sie größtenteils respektiert wurde, da sich sonst die Menschheit vor unserer Zeit selbst ausgerottet haben würde. So war das System der Freundschaft, das die ältere Lebensweise charakterisierte.

Auf diese frühe Phase folgt der Stadtstaat, die Polis, eine Form der Assoziation, deren Basis die gesetzlich geheiligte Gerechtigkeit war. Dies wird in abschreckenden Worten beschrieben (1105—1160). Mit der Vermehrung des Wohlstandes, wird uns berichtet, wurden die individuellen Eigenschaften durch das Geld erstickt. „Die Menschen jedoch, ob tapfer oder schön, stehen alle in Abhängigkeit des reichen Mannes.“ Es wird der Irrtum verbreitet, daß die Sicherheit darin bestehe, stärker zu sein als die anderen. In dem Versuch, sich selbst zu behaupten, traten die Menschen einander nieder, die Gesellschaft wurde auf die Stufe der Anarchie zurückgeworfen und auf der Grundlage dieser Anarchie wurde der Staat geschaffen. Das ist nun kein Vertrag mehr, der von beiden Seiten anerkannt wird (*inter se*, 1020), sondern ein Plan, der allen durch einige auferlegt wurde (*partim*, 1143). Ich zitiere die Worte des Dichters in der anerkannten Übersetzung von Munro: „Zunächst unterwies ein Teil von ihnen die Menschen, Rechtsbeamte auszuwählen und Gesetzbücher anzulegen, um die Menschen zu veranlassen, den Gesetzen zu gehorchen. Die Menschheit, ermattet durch ein Leben voll brutaler Gewalt, lag von ihren Kämpfen völlig erschöpft da; darum unterwarf sie sich um so bereitwilliger aus eigenem freien Willen den Gesetzen und den strengen Gesetzbüchern.“ Die Bitterkeit dieser Beschreibung des Staates steht in einem starken Widerspruch zu dem Enthusiasmus, mit dem die Freundschaft beschrieben wurde.

Wir sind nun in der Lage, die epikuräische Bewegung selbst in Beziehung zu dieser Analyse der historischen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu bringen. Die epikuräische Bewegung war eine organisierte Gesellschaft von Freunden, und sie wurde zu allen Zeiten des Altertums von ihren Gegnern wegen ihrer Feindschaft gegenüber dem Staat kritisiert. Wenn wir daher finden, daß der epikuräische Dichter historisch zwischen

zwei Lebensweisen unterscheidet und uns berichtet, daß die frühere Lebensweise durch eine freiwillige Freundschaft charakterisiert war und die spätere durch die gewaltsame Auferlegung der Gerechtigkeit durch den Staat, was bleibt uns da anderes übrig, als anzunehmen, daß hier ein Versuch vorliegt, in der früheren Geschichte der Menschheit die Quelle der neuen Gesellschaft von Freunden und der Rechtfertigung ihrer Feindschaft dem Staat gegenüber zu finden?

Wir haben nun in „*De Rerum Natura*“ nach einem Beweis für eine besondere Haltung Epikurs zum Problem der menschlichen Gesellschaft gesucht. Wir haben allerdings nur Zeit, den Beweis sehr kurz zu schildern, er besteht im wesentlichen darin, daß Epikur glaubte, die menschliche Gesellschaft wäre einmal durch das Band der Freundschaft und der Liebe zusammengehalten worden und dies sei auch richtig so gewesen, die Freundschaft aber sei dann durch eine gesetzliche Gerechtigkeit vernichtet worden, die nur ein dürftiger Ersatz dafür war. Die Epoche der Freundschaft hätte ein einfacheres und mehr gleichmacherisches Stadium der Gesellschaft charakterisiert. Dieses wäre durch das Wachsen des Reichtums, der persönlichen Eigenschaften unterdrückte, Privateigentum erzeugte und im Krieg endigte, zerstört worden. Diese Schlußfolgerung haben wir dem Buch „*De Rerum Natura*“ entnommen, weil es die einzige noch vorhandene umfassende und fortlaufende Darlegung des epikuräischen Systems ist. Es wurde jedoch erst über 250 Jahre, nachdem Epikur den Garten in Athen gegründet hatte, geschrieben. Wir müssen uns deshalb fragen, ob die frühere Geschichte der Bewegung diese Interpretation bestätigt.

Es scheint mir, daß es keinen Zweifel daran geben kann. Ein Anhänger der epikuräischen Gesellschaft gab die folgende Erklärung ab: „Ich verspreche Epikur ergeben zu sein, denn ich habe mich entschlossen, so wie er zu leben.“ Der epikuräischen Gesellschaft anzugehören, war eine freiwillige Tat; sie verpflichtete hauptsächlich zu einer besonderen Lebensweise; und wir wissen, daß diese Lebensweise allgemein als Freundschaft beschrieben wurde. Den Weg der Freundschaft wählen hieß, zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden. „Freundschaft“, sagt Epikur in einem seiner erhaltenen Fragmente, „umfaßt die ganze Menschheit und läßt uns in ein Leben der Glückseligkeit hineinwachsen.“ Das war die positive Seite der Entscheidung. Die negative Seite war der so weit als mögliche Rückzug vom Leben der Polis. Dies war erforderlich, weil der Staat als der große Zerstörer der Freundschaft galt. Der epikuräische Philosoph Philodemus gibt uns die nachfolgende Analyse der Beziehung zwischen Freundschaft und Staat: „Wenn ein Mensch eine systematische Erforschung der besten Mittel, die Freundschaft zu zerstören und die Feindschaft zu fördern, unternehmen sollte, könnte er keine bessere Entdeckung machen als die politische Gesellschaft, und das aus drei Gründen. Diejenigen, die es wagen, sich am Gewinn des politischen Ehrgeizes mitzubeteiligen, sind dem Neid aller ausgesetzt; gegenseitige Feindschaft ist die Folge der Mitbewerbung; und die sich daraus ergebende Gesetzgebung zersplittert die Gesellschaft in zwei Teile“ (VH² vii, 176). Diese kurz gefaßte Darstellung besagt, daß die Freundschaft der politischen Gesellschaft vorzuziehen sei und daß die Freundschaft durch die politische Gesellschaft zerstört werde.

Wenn unsere Analyse korrekt ist, dann ist diese Gesellschaftslehre das grundlegende Problem im Epikuräismus und sollte helfen, die anderen Aspekte des epikuräischen Systems zu erklären. Daß es so ist, werden wir jetzt kurz andeuten. Nehmen Sie zuerst die Stellung zur Religion. Die britische Wissenschaft ist über diesen Punkt sehr geteilter Meinung. Lukrez sagt uns mehr als einmal, daß es seine Absicht sei, den Einfluß der Religion auf den Geist des Menschen zu vernichten, und die alten Kritiker des Epikuräismus protestieren gegen nichts so sehr wie gegen den epikuräischen Angriff auf die Religion. Aber zeitgenössische britische Gelehrte versuchen diesen Angriff so zu deuten, als wäre er nur gegen Aberglauben gerichtet. Dies würde in keiner Weise für den Epikuräismus bezeichnend sein, da jede philosophische Schule erklärte, den Aberglauben zu bekämpfen. Die Ursache für die jetzige Unklarheit beruht zweifellos auf der Tatsache, daß die Epikuräer an Götter glaubten (selbst wenn sie es auf ihre Art und Weise taten) und es nicht unmittelbar einleuchtend ist, wie eine Schule, die ernsthaft ihren Glauben an Götter bekennt, es sich ebenso zur Aufgabe machen kann, die Religion zu vernichten. Aber die epikuräische Stellung ist trotz alledem gänzlich klar. Ihre Atom-Götter waren Teile ihrer Naturphilosophie. Ihre diesbezügliche Lehre verband sich nicht mit dem Begriff *religio*, sondern mit dem Begriff *ratio*. Was sie als *religio* angriffen, waren die Staatsreligion und die sie unterstützenden Mythen. Die Epikuräer glaubten nicht, daß die Götter sich mit menschlichen Angelegenheiten befaßten. Die Aufgabe der Staatskulte war es, genau ausgedrückt, den Glauben einzuschärfen, daß die Götter aktiv in die menschlichen Angelegenheiten eingreifen, und die Mythen berichteten im einzelnen von der Art dieses Eingreifens. Das verstanden sie unter *religio*, und das war es auch, was Epikur und seine Schüler angriffen.

In Verbindung mit Epikurs Ethik kommen zwei Punkte für die kritische Beurteilung in Frage. Es ist den Epikuräern oft nachgesagt worden, daß ihre Äußerungen über die Gerechtigkeit unzureichend seien. Nun, die Gerechtigkeit ist die fundamentalste Tugend der politischen Gesellschaft. Aber für die Epikuräer, die die politische Gesellschaft als einen bloßen letzten Ausweg betrachteten, als ein Regime der Gewalt, das ersonnen wurde, um eine im Konkurrenzkampf stehende Gesellschaft daran zu hindern, sich in Anarchie aufzulösen, konnte die Rechtspflege nicht die höchste Tugend begründen. Für sie war die Freundschaft die oberste Tugend. Diese Betrachtungen erklären die bemerkenswerte Tatsache, daß Lukrez, wenn er die Übel der Gesellschaft behandelt, nicht die Verbrechen, sondern die Strafen untersucht, — die Todeszelle, das entsetzliche Hinunterschleudern vom Felsen, die neunschwänzige Katze, das Foltern, die Pechkappe, die Brandmale, die Pechfackeln (III, 1014—1017). Was die Epikuräer über das Recht sagen, hört auf, unzulänglich zu sein, wenn wir uns daran erinnern, daß nach ihrer Lehre die Welt weniger die Gerechtigkeit als vielmehr die Liebe braucht. Der zweite Punkt betrifft ihre Lehre von der Lust. Nun begehen die Kritiker nicht den Fehler, die Epikuräer zu beschuldigen, sie hätten die Sinnlichkeit mit dem *summum bonum* (höchsten Gut) identifiziert, aber sie belasten sie doch damit, daß sie das Lustbegehren zum Ziel des Lebens machten. In der landläufigen Bedeutung des Ausdrucks ist das nicht wahr. Die Epikuräer

führten aus, daß jeder biologische Organismus bei der Wahl seiner Handlungen durch Gefühle der Lust und des Schmerzes geleitet werde. Der Mensch ist jedoch mehr als ein biologischer Organismus. Er ist ein gesellschaftliches Wesen, das seine wahre Bestimmung nur durch das Band der Freundschaft erreicht. Nach der Meinung der Epikuräer existierte dieses Band nun aber nur in der klassenlosen Gesellschaft, die der Entstehung des Staates voranging, oder in der Rekonstruktion des Lebens der Freundschaft innerhalb der epikuräischen Gesellschaft selbst. Den Epikuräern wurde deshalb gelehrt, eine extreme Einfachheit des Lebens anzunehmen. Lukrez identifiziert ausdrücklich die philosophische oder epikuräische Lebensweise mit dem Leben von einfachen Hirten- und Bauerngemeinden, indem er sie beide mit denselben Ausdrücken beschreibt (vergleiche II, 29—33, mit V, 1392—1396). Der jugendliche Vergil oder ein anderer epikuräischer Dichter beschreibt das Ideal der Epikuräer mit folgenden Worten: „Einem Ziel nur ist sein Leben unterworfen, all seine Gefühle streben nur auf ein Ziel zu, nur eine Sache liegt ihm wirklich am Herzen, daß, ungeachtet, wie gering sein Anteil am Leben auch sein mag, sein Becher der Zufriedenheit bis zum endlichen Frieden überfließen möge und süßer Schlaf seine ermüdeten Glieder endlich gefangen nehmen möge“ (*Appendix Vergiliana, Culex*, 90—93).

Um seine Theorie der zwei Stadien der menschlichen Gesellschaft zu vervollständigen, hielt es Lukrez für notwendig, zu erklären, warum der Mensch, nachdem er die Glückseligkeit der Freundschaft erreicht hatte, es sich selbst erlaubte, in jenen Zustand der Anarchie zurückzugleiten, aus dem die politische Gesellschaft hervorging. Seine Antwort ist überraschend. Er sieht das Motiv für diese verhängnisvolle Veränderung in der Furcht vor dem Tode. Sein großer Feldzug gegen diese Furcht hat deshalb sowohl einen sozialen als auch einen individuellen Grund. Dies kommt deutlich in der Einleitung zum 3. Buch (Zeile 1—93) zum Vorschein. Habgier und Ehrgeiz, die Kennzeichen der politischen Gesellschaft, werden hier in einem berühmten Satz als „die Wunden des Lebens“ beschrieben, und es wird von ihnen gesagt, daß sie „von der Furcht vor dem Tode genährt“ seien. Diese Behauptung mag als ungewöhnlich erscheinen, bis wir uns vergegenwärtigen, daß Lukrez unter der Furcht vor dem Tode das, was wir den Kampf ums Dasein nennen, versteht. „Gering geschätzt und von Armut betroffen zu sein“, erklärt der Dichter, „wurde als eine Art des Sichaufhaltens vor den Pforten des Todes empfunden.“ Verwickelt in diesen Kampf ums Dasein, der aus der Furcht vor dem Tode entspringt, suchen die Menschen ihren persönlichen Vorteil auf Kosten anderer und trampeln sich gegenseitig nieder. Sie verstehen nicht, daß sie in der Hitze dieses Kampfes all die Tugenden zerstören, die das Leben unter der alten Ordnung lebenswert machten, daß es diese eingebilddete Furcht ist, „die den Sinn für die Ehre vernichtet, das Band der Freundschaft auseinanderreißt und die Achtung des Menschen vor dem Menschen abschafft“ (83—85).

Wir haben die Todesfurcht als eine eingebilddete Furcht bezeichnet. Dies war die Ansicht der Epikuräer. Sie glaubten, daß die Menschen den Tod teils auf Grund einer natürlichen Schwäche fürchteten, aber hauptsächlich auf Grund der ausgedehnten Mythologie, die bei Platon am besten durch

Beispiele erläutert wird, indem er die Örtlichkeiten, die Bevölkerung und die Penologie der Hölle beschreibt. Sie übernahmen die Ansicht, die von Diogenes Laertius (Platon 79, 80) erwähnt wird, daß „Platon zu sehr die Mythen liebte“, daß „er das Recht das Gesetz Gottes nannte, so daß Übeltäter Bestrafung sogar noch nach dem Tode fürchten mußten“, und daß „er seine mythologischen Erzählungen seinen Dialogen einverleibte, um Sündern etwas Kenntnis davon zu geben, was auf sie wartet“. Demzufolge griffen die Epikuräer die eschatologischen Mythen mit einer Leidenschaft und einem Scharfsinn an, der ihnen einen so hohen Platz in der Geschichte des Kampfes um die Gedankenfreiheit verschafft hat.

Soweit bin ich daran interessiert gewesen, einige charakteristische Züge des epikuräischen Denkens zu beschreiben, die mir jetzt klarer erscheinen als damals, als ich *Wissenschaft und Politik* schrieb, und die ich durch die neue Stellung zu dem System verstehen lernte, die ich dem Studium der Dissertation des jungen Marx zu verdanken habe. Ich glaube, daß das, was ich jetzt geschrieben habe, dem Marxismus näherkommt als das, was ich vorher schrieb, weil es den Ursprung des Epikuräismus in einem endgültigen historischen Zusammenhang sieht und im Epikuräismus die Gesamtheit der Ansichten einer Bewegung entdeckt, welche danach strebte, durch die Gründung einer freiwilligen Gemeinschaft die Übel der in Klassen geteilten Gesellschaft zu überwinden. Bevor ich schließe, muß ich eine Bemerkung machen. Marx bestand in seiner Dissertation nicht nur darauf, daß der Forscher versuchen müsse, zum Kern des Systems vorzudringen, sondern daß er auch mit peinlicher Genauigkeit über alle seine Ergebnisse zu berichten habe. Eines meiner Ergebnisse setzt den Epikuräismus in ein weniger günstiges Licht. In ihrer leidenschaftlichen Polemik gegen den Staat und seine Ideologie, daß heißt gegen die Mythen, die von Platon und anderen, die den Staat verteidigten, erdacht wurden, nützten die Epikuräer die besten wissenschaftlichen Erkenntnisse ihrer Zeit aus, machten sie sich selbst zu Erklärern und Entwicklern der Atomistik und förderten ein wissenschaftliches Verständnis sowohl der Natur als auch der Gesellschaft. Das ist zwar eine großartige Errungenschaft. Aber es ist genauso richtig, daß sie im wahrsten Sinn des Wortes Reaktionäre waren. Sie glaubten, daß es nötig sei, so weit wie möglich auf die Gesellschaftsform zurückzugehen, die dem Staat vorangegangen war, und meinten, daß es nötig sein werde, dafür viele Errungenschaften der Zivilisation und viele Leistungen der angewandten Wissenschaft aufzugeben. Ihre Predigten weisen die Stärke und Schwäche Gandhis auf. Wir freuen uns über ihren Kampf gegen Aberglauben und Krieg, aber wir sind ihrer Herabsetzung eines solchen Sieges des Menschen über die Natur, wie es zum Beispiel die Entwicklung der Schifffahrt ist, überdrüssig. Wir sind überdrüssig ihrer absoluten Verwerfung des politischen Experiments. Wir finden, daß ihre Gegner einigen Grund hatten, ihre Angriffe gegen sie zu rechtfertigen. So rührte uns Cicero in seiner *Republik*, obgleich seine politischen Schriften von Obskurantismus voll sind, durch seinen Protest gegen das Heruntermachen der angewandten Wissenschaft und gegen den Verzicht auf das politische Experiment. Ebenso ist die Meinung des Horaz nicht gänzlich verfehlt, wenn dieser den Epikuräismus eine verrückte Philosophie (*insaniens sapientia*) nennt.

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels

ERHARD ALBRECHT (Greifswald):

Zum Verständnis der marxistischen Philosophie gehört eine gründliche Kenntnis des Entwicklungsweges, auf dem Marx und Engels von Hegel über Feuerbach zu ihrer eigenen, zur dialektisch-materialistischen Weltanschauung gelangt sind. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß mit dem Aufsatz R. O. Gropps „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ die Diskussion über die Stellung der fortschrittlichen deutschen Philosophen zu Hegel und zur klassischen deutschen Philosophie eröffnet worden ist.

Mit Recht hat Auguste Cornu in Heft 4/II/1954 der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ bereits angedeutet, daß Gropp „bei seiner offenbar ungenügenden Kenntnis Hegels und des jungen Marx zu einer dogmatischen Konstruktion und damit zu einer Entstellung des Hegelianismus und des Marxismus gelangt“. Für die Behauptung, daß die Grundlinie, die Lukacs in seinem „Jungen Hegel“ verfolge, verfehlt sei, bleibt Gropp jeden Beweis schuldig. Das im Jahre 1948 vom Europa-Verlag (Zürich-Wien) veröffentlichte Werk „Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie“ (es ist 1954 mit dem neuen Titel: „Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft“, aber inhaltlich unverändert auch in der Deutschen Demokratischen Republik erschienen) stellt einen der bedeutendsten Versuche schöpferisch-kritischer Verarbeitung des klassischen deutschen Erbes dar. Lukacs untersucht hier mit großer Sachkenntnis die historische Fragestellung des deutschen Idealismus und weist auf die Notwendigkeit einer konkreten Analyse der vorhandenen Tatsachen und auf eine radikal durchzuführende Kritik der wichtigsten falschen, irreführenden Interpretationen dieser Entwicklung hin.

Gropps Einschätzung der Hegelschen Philosophie ist als unzulänglich zu bezeichnen. Davon zeugen die zahlreichen sachlichen Fehler und logischen Widersprüche, auf die Cornu, Behrens und Schubardt in ihren Diskussionsbeiträgen bereits aufmerksam gemacht haben. Gropp hat in seiner Darlegung — trotz des Hinweises auf die entsprechenden Stellen bei Marx und Engels — ungenügend beachtet, daß diese in ihrer Kritik an der Hegelschen Philosophie von ganz anderen Voraussetzungen ausgehen als in der Kritik an den Junghegelianern. Mit Recht hat Engels betont, daß Hegel sich dadurch von seinen Schülern unterschied, daß er nicht wie sie auf Ignoranz pochte, sondern einer der gelehrtesten Köpfe aller Zeiten war.

Wenn Marx und Engels auch unerbittlich die Inkonssequenzen und Fehler der Hegelschen Philosophie enthüllen, so erkennen sie dennoch Hegel das gewaltige Verdienst zu, den ersten Versuch einer systematischen und be-

wußten Anwendung der Dialektik als der einzig wissenschaftlichen Erkenntnismethode und das Studium ihrer Gesetze unternommen zu haben. Hegel gibt, wie Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ sich ausdrücken, sehr oft innerhalb der spekulativen Darstellung eine wirkliche, die Sache selbst ergreifende Darstellung. Oder anders ausgedrückt: Der Hegelschen Geschichtsauffassung liegt trotz ihrer idealistisch konstruktiven Form eine in vielen Fragen durchaus realistische Betrachtung des Geschichtsverlaufs zugrunde. Hegel ist nicht auf dem Wege philosophischer Spekulation, sondern auf dem Wege einer sachlichen Betrachtung des geschichtlichen Werdegangs zu seiner Geschichts-dialektik gelangt, und Marx' und Engels' Auseinandersetzung mit dem Problem der menschlichen Selbstentfremdung in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten sowie in den Schriften „Die Heilige Familie“ und „Die Deutsche Ideologie“ geht in nicht zu verkennender Weise auf die Beschäftigung mit Hegels „Phänomenologie des Geistes“ zurück.

Im Nachwort zur zweiten Auflage des „Kapital“ weist Marx darauf hin, daß die nach Hegelscher Auffassung vom Weltgeist in Natur und Gesellschaft verursachten allseitigen Bewegungsgesetze vom menschlichen Bewußtsein entdeckt werden müssen, aber nicht als Äußerungen eines Weltgeistes, sondern als Bewegungsformen der Selbstbewegung des wirklich Seienden. Und er fügt hier hinzu: „Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.“ (K. Marx: Das Kapital Bd. I, Berlin 1947, S. 18. Vgl. dazu auch den im Jahre 1876 von Marx an Dietzgen und den 1865 von Engels an F. A. Lange gerichteten Brief, Neue Zeit, 28. Jahrg., I. Bd. S. 184—186.) Doch Marx und Engels waren die einzigen, die aus der deutschen idealistischen Philosophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet haben — durch die Herauslösung des „rationalen Kerns“ aus der abstrakten und abstrusen „Hegelei“. Die Hegelsche Entwicklungslehre, wonach das Bewußtsein Ausdruck eines Kampfes von Gegensätzen ist und der Gegensatz die Ursache der Entwicklung und Bewegung jeglichen Lebens, muß zweifellos als ein großes historisches Verdienst Hegels bezeichnet werden.

Die Hegelsche Entwicklungslehre kann erkenntnistheoretisch niemals zu einem Sensualismus führen, für den — in gleicher Weise wie für den statisch-ontologischen Erkenntnisbegriff der vorkantischen Metaphysik (S. Marek) — die Erkenntnis ein in sich ruhendes dingliches Seinabbilden ist. Eine Gleichsetzung der sensualistisch-mechanistischen Erkenntnistheorie mit der marxistischen bzw. mit der Hegelschen Widerspiegelungstheorie, wie sie Siegfried Marek in seiner Arbeit „Hegelianismus und Marxismus“ vorgenommen hat, zeugt von einem Nichtverstehenwollen der Marxschen wie der Hegelschen Erkenntnistheorie. Marek vertritt nämlich den Tiefpunkt, daß die Fassung der Dialektik im Sinne der Abbildtheorie den Tiefpunkt des marxistischen Philosophierens bilde und an den naiven Materialismus streife.

Ebenso unhaltbar wie der Standpunkt Mareks ist die häufig vertretene These,

daß die idealistisch-dialektische Abbildtheorie Hegels, wonach alle Dinge nur die verwirklichten Abbilder der irgendwo schon vor der Welt existierenden Idee seien, platonischen Ursprungs sei. Heinrich Scholz erblickt in der Hegelschen Dialektik, an die Marx und Engels anknüpfen, sogar eine Erneuerung des dogmatischen Denkens und versucht, dafür den Nachweis zu erbringen. „Hat die Hegelsche Philosophie überhaupt eine angebbare Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart?“ fragt Scholz. „Es gibt noch immer namhafte Denker, die diese Frage durchaus mit nein beantworten. Die dialektische Methode bedeutet vielmehr eine dezidierte Erneuerung des dogmatischen Denkens. Folglich ist Hegel ein Vorkantianer. Folglich darf ihm eine produktive Bedeutung für das philosophische Denken der Gegenwart nicht zugesprochen werden. Sobald man aber mit dem Kantischen Begriff des Dogmatischen ernst macht, muß Hegel als Vorkantianer charakterisiert werden; denn die dialektische Methode ist trotz Hegels Widerspruch eine durch und durch dogmatische Methode. Sie ist ihrer Idee nach genau so apriorisch und konstruktiv wie die Methode der Vorkantianer. Sie leitet sich aus der Natur des Geistes und nicht aus der Natur der Erfahrung ab... Es ist grundsätzlich zugegeben, daß die dialektische Methode als solche, in der ihr von Hegel verliehenen Gestalt, als ein erkenntnistheoretischer Fortschritt über die vorkantischen Positionen hinaus nicht angesehen zu werden braucht, denn sie ist ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nach wirklich eine höchst dogmatische Methode, und man sollte auch nicht einmal den Versuch machen, diesen Tatbestand abzuschwächen.“ (H. Scholz: Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart, 1921, S. 1/2.) Wenn Scholz die dialektische Methode als apriorisch und konstruktiv bezeichnet im Sinne der dogmatisch-metaphysischen Methode der Vorkantianer, so deutet dies auf ein Unverständnis gegenüber der Hegelschen Philosophie hin. Die Hegelsche dialektische Methode, wenn auch eingebettet in ein idealistisch-konstruktives System, leitet sich aus der Natur der Erfahrung ab. Die dialektische Methode wird von Hegel ausdrücklich in scharfer Antithetik der dogmatischen Methode der vorkantischen Metaphysiker gegenübergestellt. (Vgl. Hegel: Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften, § 32: „Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach den endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andere aber falsch sein müsse.“ Vgl. weiter Hegel: Rechtsphilosophie, § 31, und Enzyklopädie, § 81.)

Die dialektische Methode entspringt also nicht irgendeinem apriorischen Vorurteil, sondern sie soll vielmehr in der natürlichen Selbstbewegung ihres Gegenstandes verankert sein. Hegel nennt die Methode seiner Vorgänger dogmatisch, weil sie nach seinem Urteil nicht aus der Einsicht in die Selbstbewegung der Sache, sondern aus einer Anhäufung aprioristischer Spekulationen hervorgegangen ist.

Hegel konnte zu dieser Einsicht in die Entwicklung und Bewegung des Seins und zu einer innerhalb der spekulativen Darstellung die Sache selbst ergreifenden Darstellung gelangen, weil er ein sehr umfangreiches Wissen besaß und wesentliche Zusammenhänge zwischen Philosophie und Ökonomie erkannt hatte.

In dieser dialektischen Entwicklungslehre ist auch der berühmte „rationelle Kern“ der Hegelschen Philosophie zu suchen. Die Schlußfolgerungen, die Hegel aus seiner Dialektik zieht, finden wir in dem glänzenden Kapitel „Herr und Knecht“ in der „Phänomenologie des Geistes“. Der Inhalt dieses Kapitels, des m. E. tiefsten und bedeutungsreichsten der ganzen „Phänomenologie“, zeigt uns, wie die widerspruchsvollen Beziehungen des Knechts und Herrn, des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins zueinander, zu grundlegenden Veränderungen dieser Beziehungen führen und wie durch die Arbeit des Knechts das Bewußtsein zu sich selbst kommt.

Keinem nichtmarxistischen Philosophiehistoriker ist es gelungen, diese dialektische Beziehung von Herrschaft und Knechtschaft auf ihren sozial-ökonomischen Inhalt zurückzuführen. Handelt es sich doch bei diesem Verhältnis um die Aufdeckung der widerspruchsvollen Beziehungen von Bourgeoisie und Proletariat, und Marx spricht daher in seinen philosophisch-ökonomischen Manuskripten davon, daß Hegel auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomie stehe: „Er (Hegel, E. A.) faßt die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch.“ (K. Marx: Philosophisch-ökonomische Manuskripte, Leipzig 1931, Bd. I, S. 329.)

In der Vorstellung von der Entäußerung ist in der Keimform bereits die geniale Marxsche Konzeption vom Fetischismus enthalten, d. h. die Konzeption von der Vergegenständlichung des gesellschaftlichen Charakters der menschlichen Arbeit in den Arbeitsprodukten und von den gesellschaftlichen Beziehungen der Produzenten, die als gesellschaftliche Verhältnisse von Sachen erscheinen, von denen die Menschen beherrscht werden. Die Entäußerung ist ein Ausdruck dafür, daß die gesellschaftlichen Beziehungen sich in den Warenprodukten, im Gelde, im Kapital verdinglichen. (Vgl. Marx, Kapital, Bd. I, Ausgabe 1947, S. 77–78; vgl. ebenfalls Engels, Konspekt über das Kapital, Berlin 1947, S. 43–44: „Die aus der Kombination der Arbeiten entspringende Produktivkraft erscheint... als Produktivkraft des Kapitals. Aber während die Kooperation die Arbeitsweise des einzelnen im ganzen unverändert läßt, revolutioniert sie die Manufaktur, sie verkrüppelt den Arbeiter, unfähig, eine selbständige Produktion zu machen, ist er nur noch ein Zubehör zur Werkstatt des Kapitalisten. Die geistigen Potenzen der Arbeit verschwinden auf seiten der vielen, um auf seiten des einen ihren Maßstab zu erweitern. Es ist ein Produkt der manufakturmäßigen Teilung der Arbeit, den Arbeitern die geistigen Potenzen des Arbeitsprozesses als fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht entgegenzustellen. Dieser Scheidungsprozeß, der schon in der Kooperation beginnt, vollendet sich in der großen Industrie, welche die Wissenschaft als selbständige Produktionspotenz von der Arbeit trennt und in den Dienst des Kapitals preßt.“) Die Entäußerung besagt ferner, daß die Menschen diese Verdinglichung nicht auf die realen Verhältnisse zurückführen, sondern auf mystische und ewige Dinge. Daß Hegel den konkreten Weg zur Überwindung dieser „Entäußerung“ noch nicht erkannt hat, sondern „in der Entäußerung des Geistes und in der Zurücknahme dieser Entäußerung den notwendigen Weg der Schaffung der Wirklichkeit durch den Geist und demzufolge auch der gedanklichen Reproduktion dieses Prozesses durch die Er-

kenntnis“ sieht (Lukacs), statt wie Marx in der Ware den Schlüssel zur Analyse der „Entäußerung“, der fetischisierten Formen zu sehen, schmälert sein Verdienst in dieser Richtung in keiner Weise. „Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrem Endresultat — der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip — ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung, und als Aufhebung dieser Entäußerung,“ schreibt Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, in denen er die philosophischen Gedankengänge auf ihren ökonomischen Gehalt zurückführt, „daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift... Die Phänomenologie ist... die verborgene, sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik; aber insofern sie die Entfremdung des Menschen — wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint — festhält, liegen in ihr alle Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise vorbereitet und ausgearbeitet.“ (Ebd., S. 328/322.)

Die Aufhebung der Verdinglichung der menschlichen Verhältnisse kann erst mit der Aufhebung der Warenproduktion, also mit der Negation des Kapitalismus, erfolgen. In der „Heiligen Familie“ schreiben Marx und Engels, daß die Arbeiter den Unterschied zwischen Denken und Sein sehr schmerzlich zu unterscheiden wüßten und daß ihre Selbstentfremdung nur auf eine praktische Weise aufgehoben werden könnte. „Sie (die Arbeiter, E. A.) wissen, daß Eigentum, Kapital, Geld, Lohnarbeit und dergleichen durchaus keine ideellen Hirngespinnste, sondern sehr praktische, sehr gegenständliche Erzeugnisse ihrer Selbstentfremdung sind, die also auch auf eine praktische, gegenständliche Weise aufgehoben werden müssen, damit nicht nur im Denken, im Bewußtsein, sondern im massenhaften Sein, im Leben der Mensch zum Menschen werde. Die kritische Kritik (Bruno Bauer usw., E. A.) belehrt sie dagegen, daß sie in Wirklichkeit aufhören, Lohnarbeiter zu sein, wenn sie den Gedanken der Lohnarbeit im Gedanken aufheben, wenn sie im Gedanken aufhören, sich als Lohnarbeiter zu fühlen und dieser überschwänglichen Einbildung gemäß sich nicht mehr für ihre Person bezahlen lassen... Die kritische Kritik belehrt sie, daß sie das wirkliche Kapital aufheben, wenn sie die Kategorie des Kapitals im Denken überwältigen, daß sie sich wirklich verändern und zu wirklichen Menschen machen, wenn sie ihr abstraktes Ich im Bewußtsein verändern und jede wirkliche Veränderung ihres wirklichen Daseins, der wirklichen Bedingungen ihres Daseins, das heißt also ihres wirklichen Ichs, als eine unkritische Operation verschmähen.“ (Marx-Engels: Heilige Familie, Stuttgart 1923, Bd. II, S. 151/152.)

Die abstrakte Form, in der Hegel das zerrissene, entäußerte Bewußtsein zur Erkenntnis seiner selbst kommen läßt, beweist uns, daß vom bürgerlichen Standpunkt das Verhältnis Herrschaft—Knechtschaft in seiner ganzen Tragweite nicht verstanden werden kann — obwohl Hegel, im Unterschiede zu seinen bürgerlichen Nachfolgern, danach strebt, „die wirkliche innere Struktur, die wirklichen treibenden Kräfte seiner Gegenwart, des Kapitalismus, gedanklich zu erfassen, die Dialektik seiner Bewegung zu ergründen“ (Lukacs).

Hegel untersucht die kapitalistische Gesellschaftsordnung, die zu einer Verarmung und Verkrüppelung des menschlichen Lebens geführt hat, und weist nach, wie durch die zunehmende Industrialisierung die Anhäufung der Reichtümer zwar vermehrt wird, aber gleichzeitig auf Grund der zunehmenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung eine Atomisierung in der Gesellschaft, eine Abhängigkeit der Klasse der Lohnarbeiter, eine Verarmung und Entwesung ihrer individuellen Tätigkeit entstanden ist, so daß diese Klasse unfähig wird, an dem Genuß der kulturellen Errungenschaften der Gesellschaft teilzunehmen. Hegel deckt also bestimmte Widersprüche in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung auf — so die Konzentration des Reichtums, Überfluß der Produktion auf der einen, wachsende Verelendung auf der anderen Seite, Entstehung der industriellen Reservearmee, geistige Verkrüppelung des Arbeiters durch die große Abhängigkeit vom Produktionsprozeß, Außenhandel, Kolonisation. Er sagt z. B.: „Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaß der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.“ (Rechtsphilosophie, § 245.) Oder: „Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus getrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u. s. f. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen.“ (Rechtsphilosophie, § 246.) Trotz dieser tiefen Erkenntnis gelingt es Hegel infolge seiner Klassenlage natürlich nicht, das eigentliche Geheimnis der kapitalistischen Produktionsweise zu lüften (Mehrwert) und den inneren gesetzmäßigen Zusammenhang des antagonistischen Widerspruchs von Lohnarbeit und Kapital aufzudecken. Wenn z. B. Paul Vogel in seiner Arbeit „Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz v. Stein, Marx, Engels und Lassalle“ den Standpunkt vertritt, daß in der Hegelschen Gesellschaftslehre die Keime für die strukturellen Grundlagen der kapitalistisch-proletarischen Gesellschaft zu finden seien, so sieht er ganz und gar nicht den qualitativen Unterschied zwischen der Hegelschen und der Marxschen Sozialtheorie, und es dürfte ihm das Wesen des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst nicht klar geworden sein. In der Hegelschen Gesellschaftslehre sind zwar, wie wir nachgewiesen haben, einige Widersprüche des kapitalistischen Systems aufgedeckt worden, aber der kapitalistische Produktionsprozeß als solcher ist nicht nur nicht richtig von Hegel dargestellt worden, sondern es treten bei Hegel bereits, auf Grund der inneren Widersprüche der bürgerlichen Klassenentwicklung in Deutschland, Züge einer Apologetik hervor, d. h. einer verzweifelten Verteidigung der staatlich-bürgerlichen Verhältnisse gegen die Ansprüche der aufstrebenden Klasse des Proletariats. Ein allgemeines Abgleiten des europäischen Bürgertums in die Apologetik haben wir freilich erst nach dem Jahre 1848, insbesondere nach dem Pariser Juniaufstand, zu verzeichnen. Die Ereignisse des Jahres 1848 liefern uns den Beweis dafür, daß die Bourgeoisie in einen unversöhnlichen Widerspruch mit der objektiv-historischen Entwicklung geraten war.

Die Furcht vor der aufstrebenden Arbeiterklasse trieb indessen die preu-

Bische und die deutsche Bourgeoisie bereits vor 1848 in die Arme der Feudalaristokratie, und die Hegelsche Philosophie, vor allem das Hegelsche System, ist der geistige Ausdruck dieser Kompromißbereitschaft der schwachen und feigen deutschen Bourgeoisie gegenüber dem Feudaladel. Im Widerspruch zum Grundsatz der Dialektik faßt Hegel seine Philosophie als höchste und letzte Wahrheit, den Preußenstaat als höchstes und unüberwindbares Staatsideal auf. Diese Hegelsche Staatstheorie hat ihre praktische Wirkung denn auch nicht verfehlt: 1848/49 machte die Frankfurter Paulskirche nicht nur ehrfurchtsvoll vor den Thronen halt, sondern sie bot sogar dem preußischen König die „erbliche Kaiserwürde“ an. Die Unlösbarkeit der Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft führte bei Hegel, der niemals den Standpunkt der bürgerlich-junkerlichen Weltanschauung verlassen hat, zu einer Versöhnung dieser Gegensätze, zu einem Sieg des idealistischen Systems über die dialektische Methode, was nichts anderes bedeutet als eben die Versöhnung mit dem existierenden Zustande Deutschlands. Diesen Widerspruch zwischen Methode und System bei Hegel darf man sich natürlich nicht so vorstellen, als ob in der Philosophie Hegels auf der einen Seite die revolutionäre Methode und auf der anderen das konservative System erscheint. Vielmehr gehen bei Hegel Dialektik und idealistisches System ineinander über, so daß die Folge eine abstrakte idealistische Dialektik ist. Dennoch muß man sagen, daß sich Hegels Denkweise vor der aller anderen Philosophen vor Marx durch einen enormen historischen Sinn auszeichnet, der ihr zugrunde liegt, wie Engels in seinem Aufsatz „Über den Materialismus und die Dialektik bei Marx“ feststellt. „So abstrakt und idealistisch die Form“, schreibt Engels, „so sehr ging doch immer seine Gedankenentwicklung parallel mit der Entwicklung der Weltgeschichte, und letztere soll eigentlich nur die Probe auf die erstere sein. Wenn dadurch auch das richtige Verhältnis umgedreht auf den Kopf gestellt wurde, so kam doch überall der reale Inhalt in die Philosophie hinein. Hegel war der erste, der in der Geschichte eine Entwicklung, einen inneren Zusammenhang nachzuweisen versuchte, und wie sonderbar uns auch manches in seiner Philosophie der Geschichte jetzt vorkommen mag, so ist die Großartigkeit der Grundanschauung selbst heute noch bewundernswert, mag man seine Vorgänger oder gar diejenigen mit ihm vergleichen, die nach ihm über Geschichte sich allgemeine Reflexionen erlaubt haben.“ (K. Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1947, S. 216/217.)

Hegel hat sich in erster Linie dem Studium der sozialen Probleme gewidmet, und die sich bei ihm offenbarende Dialektik hat er aus der Ökonomik seiner Zeit abgeleitet. Er hat erkannt, wie sich die dialektische Bewegung in den sozialen Verhältnissen mit innerer Notwendigkeit vollzieht und wie alle Verhältnisse innerhalb der Gesellschaft aufeinanderwirken. Einen anderen Weg zur Auffindung der dialektischen Methode konnte es auch gar nicht geben. Mit der Entwicklung der Industrie und dem Wachstum der Arbeiterklasse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaftsordnung traten die widerspruchsvollen Momente der gesellschaftlichen Entwicklung in der Klassen gesellschaft immer klarer hervor und drängten nach einer Lösung.

Diese Lösung haben in philosophischer, ökonomischer und praktisch-politischer Beziehung Marx und Engels in ihren Frühschriften gegeben. Daher

kommt im Kampf gegen die Verfälschung und Verzerrung des Verhältnisses von Marx und Hegel gerade den Frühschriften von Marx und Engels eine solch große Bedeutung zu. Die Entstehung der marxistischen Philosophie wird nicht selten als ein evolutionärer Prozeß hingestellt, der durch das Anwachsen quantitativer Veränderung vor sich gegangen ist. Das führt dann dazu, daß die marxistische Dialektik hegelianisch interpretiert und damit der qualitative Unterschied zwischen marxistischer und Hegelscher Dialektik verwischt wird. In seiner Arbeit: „Marx' philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel“ (Zürich 1940) vertritt Konrad Becker diesen rein ideengeschichtlichen Standpunkt in der Frage der Entwicklung der marxistischen Dialektik. „Marx und Engels können also Hegels gegenständliche Dialektik, Realdialektik, im wesentlichen übernehmen, müssen aber ihre Aufhebung in einer geistigen Bewegung ablehnen. Im Prinzip ist Marx' Dialektik ‚Naturdialektik‘ im Hegelschen Sinne“ (S. 103). Nach Bekkers Auffassung gelangte Marx durch immanente Kritik des Hegelschen Idealismus zu seiner Überzeugung (a. a. O., S. 113 und 130).

Eine solche Auffassung muß zur Verwischung des qualitativen Unterschieds zwischen Materialismus und Idealismus und zur Leugnung des klassenmäßigen Unterschieds zwischen Marx und Hegel, d. h. zwischen Proletariat und Bourgeoisie führen. Wir müssen uns daher als Marxisten von dieser falschen ideengeschichtlichen Betrachtung freimachen.

Auf einer ganz anderen Ebene liegen bewußte Verfälschungen und Entstellungen des Marxismus, wie z. B. bei J. Plenge: „Marx und Hegel“, 1911; S. Helander: „Marx und Hegel. Eine kritische Studie über sozialdemokratische Weltanschauung“, 1922; S. Marck: „Hegelianismus und Marxismus“, 1929; und H. Popitz: „Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“, 1953. Hier handelt es sich nicht um Fehler und Irrtümer dieser oder jener Philosophen in der Marxinterpretation, sondern um offene Fälschung zu dem Zweck, die politischen Interessen und den Herrschaftsanspruch der reaktionären Bourgeoisie zu rechtfertigen. Dabei geht man heute sogar so weit, Marx als Existentialphilosophen zu interpretieren, wie Löwith und kürzlich Popitz in seiner oben genannten Arbeit.

Das in der Reihe der von Karl Jaspers herausgegebenen Philosophischen Forschungen veröffentlichte Buch von Popitz beschäftigt sich mit der Entwicklung des jungen Marx. Die Einschätzung erfolgt vorzugsweise von einseitig geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten aus.

Wenn Popitz auch richtig im Marxismus die Überwindung Hegels und der Linkshegelianer sieht, so fehlen doch hier Hinweise auf die Bedeutung der drei Quellen (klassische deutsche Philosophie, französischer utopischer Sozialismus und englische politische Ökonomie) für die Entstehung des Marxismus. „Die entscheidende Tatsache“, schreibt Popitz, „ist jedoch, daß nur einer, Karl Marx, zu einer objektiven Erkenntnis gelangt, die über Hegel hinausführt. Er war darum der Einzige, der sich schließlich von der epigonalen Befangenheit zu befreien vermochte“ (S. 11).

In der Gesamtdarstellung des Verhältnisses von Marx und Hegel, Marx und Feuerbach überdecken geistesgeschichtliche und subjektivistisch-psychologische Deutungsversuche des Verfassers den sozial-klassenmäßigen Charakter dieser Auseinandersetzung von Marx mit Hegel und Feuerbach.

So muß nach Popitz die geistige wie auch im engeren Sinne die psychologische Situation des jungen Marx unverständlich bleiben, solange nicht die in jeder Beziehung epigonale Stimmung seines Philosophierens erkannt ist (!). Erst von hier aus lasse sich seine wirkliche Bedeutung verstehen. „Die Auseinandersetzung mit der ‚Zeit‘, die noch von dem jungen Hegel als ursprüngliche Aufgabe empfunden wurde, vollzieht sich für die Junghegelianer nicht allein im Schatten des großen Systems, sondern wird auch der spezifischen Form nach gerade von dem bedeutendsten, Karl Marx, als geistige Determination zu begreifen versucht. Der Verwirklichungsgedanke, der als Charakteristikum des neuen Philosophierens verstanden wird, bleibt zunächst eine rein formale Reaktion“ (a. a. O., S. 59).

Daß sich in den Frühschriften, insbesondere in den Aufsätzen der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“, der endgültige Übergang Marx' vom Idealismus zum Materialismus, vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus vollzieht (Lenin, Ges. Werke, Bd. XVIII, S. 32), und daß ein solcher Übergang nur möglich war infolge des konsequenten Ausgehens von den Bedürfnissen der Praxis, der Verallgemeinerung dieser Praxis zur Theorie und der praktischen Anwendung dieser Theorie, vermag Popitz nicht zu sehen. Popitz vertritt, besonders in dem Abschnitt „Zusammenfassung und Ausblick“, unverhüllt den Standpunkt des Bürgertums in der Phase der Apologetik, in der Phase des Verfalls. Die Marxsche Geschichtskonzeption wird als irrational bezeichnet: „Alle Erwartung konzentriert sich auf das Nichterfüllte und Versagte (Aussichtslosigkeit einer politischen Revolution in Deutschland und Marx' universale Revolutionsgewißheit). Der irrationale Gehalt der gesamten Geschichtskonzeption wird hier gleichsam in die konstruierte Realität eingesenkt — in den ‚Augenblick‘, den Schnittpunkt von Entfernung und Verwirklichung: die Offenbarung im Aufstand der Massen“ (a. a. O., S. 170).

Weiter wird nach Popitz der Atheismus nicht durch die Religionskritik, sondern durch das aus der Überwindung der Entfremdung des Menschen sich ergebende geschichtliche Ideal Marx' bedeutsam. „Denn die Gegenüberstellung seines Bildes des entfremdeten Menschen und seines Ideals der menschlichen Verwirklichung zeigt, daß Marx jene ‚absolute Furcht‘ der Nichtigkeit empfunden hat, die Hegel von dem ‚bildenden‘ Selbstbewußtsein fordert — daß ein Erlebnis menschlicher Erniedrigung und Verlorenheit seiner Erhebung des Prometheus zum ‚vornehmsten Heiligen und Märtyrer‘ der Philosophie einen tieferen Sinn gibt“ (a. a. O., S. 164). Popitz unterschiebt dem Marxismus eine Teleologie. Marx' Analyse der objektiven ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus und die sich daraus ergebenden praktisch-politischen Schlußfolgerungen für das Proletariat verfälscht er und wirft Marx vor, daß er ständig das Zauberwort von der „künftigen Gesellschaft“ gebrauche. „Antwort allein gab für Marx sein eschatologischer Glaube, daß eine neue, eine kommunistische Gesellschaft die menschlichen Gefahren, die er sah, zu überwinden vermag. Antwort gab seine Heilsgewißheit der Arbeit, die das Arbeitsethos des kapitalistischen Menschen auf die Universalgeschichte überträgt: Entfremdet ist der Mensch, sein Bewußtsein und seine sinnlich-gegenständlichen Kräfte, entfremdet das Individuum von der Gesellschaft,

der Mensch vom Menschen, entfremdet ist die Arbeit, die Tätigkeit selbst. Allein die *Tatsache der Tat* ist das Mysterium, ist die Garantie der Erlösung des Menschengeschlechts, der blinde Antrieb seiner Selbstbefreiung. Die Heilsgewißheit liegt in dieser Ratlosigkeit selbst, einem Anverwandeln und Bewältigen, das ständig über sich hinaus weist, bis zu jener Epoche, unserer Epoche, die für die Menschheit als Ganzes die Beendigung des entfremdeten Werkes verheißt: Die Geburt des neuen, totalen, „all- und tiefsinnigen“ Menschen“ (a. a. O., S. 165).

Und demzufolge steht nach Popitz Marx gleichsam mit der Geißel des teleologischen Theoretikers und eschatologischen Utopisten hinter der Geschichte, deren Schritte zu Argumenten, zu Faktoren eines einzigen Kausalzusammenhanges werden, „der die Notwendigkeit des Zusammenbruchs der kapitalistischen Gesellschaft demonstriert. Der Sinn der Geschichte ist die Gegenwart, der Sinn der Gegenwart ist die Revolution“ (a. a. O., S. 165–166).

Diese ganze „Kritik“, wie sie Popitz in seiner Arbeit liefert, geht von einer wissenschaftlich unhaltbaren Plattform, von einer völligen Mißachtung der Grundzüge der marxistischen dialektischen Methode aus. Aus der marxistischen Lehre von der Möglichkeit und Wirklichkeit ergibt sich, daß man die Möglichkeit nicht mit der Wirklichkeit identifizieren darf. Das würde zur Theorie des Selbstlaufs führen, d. h. zur völligen Ausschaltung der Rolle des subjektiven Faktors. Die Umwandlung der Möglichkeit in die Wirklichkeit kann niemals automatisch vor sich gehen, sondern diese Umwandlung ist notwendig verbunden mit aktivem Handeln, mit dem Kampf zur Überwindung der Widersprüche auf dem Wege der Umwandlung der Möglichkeit in die Wirklichkeit. Die Möglichkeiten selbst sind natürlich durch die objektive Wirklichkeit bedingt, sie haben die Grundlagen zu ihrer Verwirklichung in dieser Wirklichkeit, sie ergeben sich aus ihr mit gesetzmäßiger Notwendigkeit. Doch nur, wenn man das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in der hier angedeuteten Weise sieht, entgeht man der Teleologie. Die Dialektik birgt in sich nichts Teleologisch-Fatalistisches. Popitz verfälscht den Marxismus, indem er diese Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit ignoriert. Theoretisch hat diese idealistische Verfälschung bei Popitz ihre Wurzel in der Verwischung des Unterschieds zwischen marxistischer und Hegelscher Dialektik.

In der Hegelschen Konzeption tritt uns zweifellos eine Art Fatalismus entgegen, denn Hegel sieht die bewegende Kraft der organischen und anorganischen Entwicklung in einem Weltgeist, der nicht nur die Natur geschaffen hat, sondern auch die Menschen in ihren Handlungen leitet. Der „Weltgeist“ oder der „freie Geist“ ist nach Hegel schon vor der Natur und den historischen Geschehnissen vorhanden gewesen, welche ihrerseits auf einer bestimmten Entwicklungsstufe in Erscheinung getreten sind, freilich nicht empirisch erkennbar, wobei sie in ihm schon immer immanent waren. Damit wird für Hegel die Welt zu einer Entfaltung der Idee, der Weltvernunft. Der dialektische Prozeß spielt sich nach ihm nun allein in der Vernunft ab, und die Dialektik ist die höhere vernünftige Bewegung. Das Dialektische besteht darin, daß das Bestehende sich selbst aufhebt. Der Widerspruch, der zur Negation führt, liegt schon im Ding selbst verborgen. Sind jedoch einmal sämtliche Widersprüche beseitigt, meint Hegel, dann

sind wir bei der absoluten Wahrheit angelangt. Das ist allerdings eine rein fatalistische Betrachtungsweise der Entwicklung in der Natur und der Gesellschaft, hier liegt auch der eigentliche innere Widerspruch der Hegelschen Lehre. Indem Hegel behauptet, der Geist sei aus sich heraus fähig, die Dinge selbständig vorwärts zu treiben, zu bewegen, versetzt er seiner Philosophie den Todesstoß. Diese Vernunft (Geist) ist aber im Grunde nichts anderes bei Hegel als die Vernunft Gottes. Für Hegel verfolgt der Verlauf der Natur und der Geschichte ein von vornherein feststehendes Ziel, und daher ist jeder Vorgang im voraus bestimmt.

Man kann aber niemals diese fatalistische Hegelsche Konzeption mit der marxistischen Dialektik vergleichen. Die Tatsache, daß der Marxismus den Menschen in seiner Einheit als leidend-tätiges Wesen auffaßt, genügt, um zu beweisen, daß der Mensch als Umgestalter seines natürlichen und gesellschaftlichen Seins für ihn nicht Objekt eines Fatums sein kann.

In der menschlichen Gesellschaft sind es bewußt handelnde Wesen, die bestimmte Zwecke verfolgen, dies nicht im idealistisch-teleologischen Sinne, sondern so, daß die menschlichen Ziele aus den Bedürfnissen hervorgehen. Durch die Arbeit befriedigt der Mensch seine Bedürfnisse, sie macht ihn in gewisser Weise unabhängig von den „Zufälligkeiten“ des Naturgeschehens. Sie ist die produktive Macht, die alle Inhalte des gesellschaftlichen Lebens schafft, der gesellschaftliche Prozeß, der alles gesellschaftliche Leben gebiert. Sie ist die von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen, eine ewige Naturnotwendigkeit, um den Stoffwechsel zwischen dem Menschen und der Natur zu vermitteln. Die Arbeit ist es, die den Menschen aus seiner tierischen Erdbundenheit erlöst.

Damit wird die Gesellschaft keineswegs als ein teleologisch-passives Geschehen aufgefaßt, sondern als ein durch tätige Menschen, die am Geschehen aktiv teilnehmen, Veränderliches. Aber erst durch die Aufdeckung dieser, die sozialen Abläufe bedingenden Gesetze der Produktion — wie sie Marx für den kapitalistischen Produktionsmechanismus im „Kapital“ gelungen ist —, werden wir zu einem Erfassen der geschichtlichen Wirklichkeit und ihrer Bewegungsmomente gelangen und somit die Gesellschaft bewußt und planmäßig aufzubauen und zu gestalten imstande sein.

Die Prüfung der Voraussetzungen, auf denen die von Popitz gemachten Schlußfolgerungen beruhen, beweist uns, daß von Popitz Feststellungen getroffen wurden, die auf bewußter Verfälschung und Verzerrung des Marxismus beruhen. Nur auf der Grundlage einer objektiven Darstellung des Verhältnisses von Marx und Hegel kann ein ernsthafter Kampf gegen alle Verfälschungen der Entstehungsgeschichte der marxistischen Philosophie geführt und der „idealistisch zersetzenden und opportunistisch entstellenden Zurückführung des Marxismus auf den Hegelianismus“ (Cornu) wirksam begegnet werden.

WOLFGANG MÖNKE (Berlin):

Eine exakte Untersuchung der Beziehungen zwischen Hegel und Marx im Hinblick auf die Herausbildung der marxistischen Dialektik und ihres schließlichen Gegensatzes zur Hegelschen ist ein begrüßenswertes Unternehmen. Der Aufsatz von Rugard Otto Gropp ist es leider nicht.

Gropps Arbeit enthält drei Teile. Im ersten wird die abstrakte These aufgestellt: die Theorie bestimmt die Methode. Mit diesem Rüstzeug bewältigt Gropp mehr kühn als forschend den zweiten Teil, der den Prozeß der Überwindung Hegels und der Entwicklung der materialistischen Dialektik durch Marx behandelt. Da der dritte, der sich besonders mit dem Gegensatz der marxistischen Dialektik zur Hegelschen befaßt, Selbstverständlichkeiten ausspricht und die in ihm enthaltenen grundsätzlichen Fehler schon in den ersten zwei Teilen erscheinen, werde ich nur auf diese eingehen.

Gropp leugnet die Tatsache einer ideengeschichtlichen Beziehung zwischen Hegel und Marx und stützt sich dabei auf den falsch verstandenen Satz von der Bestimmtheit der Methode durch die Theorie. Insofern nämlich der Materialismus von Marx eine neue Theorie ist und diese, gemäß Voraussetzung, die Methode bestimmt, kann die Hegelsche Dialektik nicht ein Vorfahr der marxistischen sein.

Gropp zitiert Shdanow: „Da die marxistische dialektische Methode besteht, so folgt daraus, daß die Geschichte der Philosophie die Geschichte der Vorbereitung dieser Methode beinhaltet und zeigen muß, was ihre Entstehung bedingt hat“ (S. 79, 80). Gropp zitiert, begreift aber nicht das Zitierte. Er versteht nicht, daß die dem Marxschen Materialismus notwendig angemessene und von diesem bedingte Methode Anknüpfungspunkte in der vormarxistischen Philosophie finden konnte und auch fand. Er schreibt: „Die dialektische Methode von Marx und Engels ist tief im Materialismus verwurzelt. Sie ist nicht irgendwie willkürlich mit dem Materialismus verbunden. Darum ist sie auch nicht aus der Hegelschen abgeleitet und kann es nicht sein, sie ist vielmehr im Gegensatz zur Hegelschen Dialektik entwickelt worden“ (S. 80, 81).

Die richtige Feststellung, daß die dialektische Methode von Marx und Engels „nicht irgendwie willkürlich mit dem Materialismus verbunden“, gestattet nicht die Folgerung, daß sie dann auch nicht aus der Hegelschen abgeleitet ist. Das „Darum“ erweckt den Schein einer Begründung, aber ein „Darum“ zwischen den zwei Sätzen gibt dem zweiten noch keine Beweiskraft, weil nämlich die eine (verschwiegene) Prämisse in diesem Enthymem, daß nämlich eine Ableitung aus Hegel eine willkürliche Verbindung der dialektischen Methode mit dem Materialismus bedeute, falsch ist. „Der Marxismus hat nicht seine Wurzel im Hegelianismus“, schreibt Gropp (S. 110). Die sozialen Wurzeln sind „für die Hegelsche Philosophie und den Marxismus derart entgegengesetzt, daß nicht einmal formell der Marxismus aus einer Weiterentwicklung des Hegelianismus erwachsen konnte“. In dieser Ausschließlichkeit ist die These richtig. Der Marxismus erwuchs nicht „aus einer Weiterentwicklung des Hegelianismus“, sondern *auch* aus einer Weiterentwicklung bestimmter Elemente der Hegelschen Philosophie. Der Marxismus hat nicht „seine“, sondern *eine* Wurzel im Hegelianismus. Aber auch die eine lehnt Gropp ab: „Der Marxismus hat ideell einen anderen Ansatzpunkt, nicht den Hegelschen Idealismus, sondern den Feuerbachschen und, weiter zurückgreifend, den französischen Materialismus“ (S. 110).

Gropp meint damit auch den Tatbestand, den Engels im Auge hat, wenn er schreibt, daß sie, Marx und Engels, „aus der deutschen idealistischen Philo-

sophie die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung der Natur und Geschichte hinübergerettet hatten“ (Anti-Dühring, Bln. 1952, S. 10). Zunächst sei die Begründung betrachtet, die Gropp seiner Behauptung gibt.

Sie heißt: „Alle Ideologie hat soziale Wurzeln. Diese sind aber für die Hegelsche Philosophie und den Marxismus derart entgegengesetzt, daß nicht einmal formell der Marxismus aus einer Weiterentwicklung des Hegelianismus erwachsen konnte.“

Die Feststellung: „Alle Ideologie hat soziale Wurzeln“, klärt noch nicht die Frage eines Anknüpfens des Marxismus an vorangegangene Ideologien, also auch nicht, wie es möglich war, daß der Marxismus u. a. im französischen Materialismus einen „ideellen Ansatzpunkt“ finden konnte. Darüber schrieb bereits Friedrich Engels: „Wie jede neue Theorie mußte er (der moderne Sozialismus, W. M.) zunächst anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial, so sehr auch seine Wurzeln in den ökonomischen Tatsachen lagen“ (Anti-Dühring, S. 17).

Dürfen ferner im Falle eines Anknüpfens die sozialen Wurzeln nicht derart entgegengesetzt sein, d. h., ist eine gewisse Ähnlichkeit der sozialen Wurzeln Bedingung für das Anknüpfen einer neuen Ideologie an eine alte, so wird selbst unter Anerkennung dieser Groppschen Voraussetzung unverständlich, wie der Marxismus einen Anknüpfungspunkt im französischen Materialismus haben konnte; denn der französische Materialismus war ein Reflex des Kampfes der Bourgeoisie gegen den Feudalismus, während die marxistische Philosophie und Dialektik — wie Gropp selbst schreibt — „ihre soziale Wurzel im Proletariat und seinem Klassenkampf“ hat (S. 344).

Was Gropp hier ablehnt, bejaht er dort. Wir lesen: „Wohl ist die Hegelsche Philosophie eine der ideologischen Quellen des Marxismus“ (S. 110). Auf S. 99 steht wiederum, daß der Materialismus „von Anfang bis Ende die selbständige Entwicklung der marxistischen Dialektik“ bestimmte, oder S. 81: „sie (die dialektische Methode von Marx und Engels, W. M.) ist vielmehr im Gegensatz zur Hegelschen Dialektik entwickelt worden“. An anderer Stelle werden wir unterrichtet: „Die marxistische Dialektik ist aber, was wir noch ausführlich behandeln werden, aus eigenen Wurzeln hervorgegangen und in striktem Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels ausgebildet“ (S. 88). Dennoch hat die Philosophie Hegels „die Schaffung und Ausarbeitung des materialistisch-dialektischen Weltbildes und der materialistisch-dialektischen Methode durch Marx und Engels erleichtert“ (S. 88). Anderenorts, so im Abschnitt „Politische Ökonomie und materialistische dialektische Methode“, gibt Gropp sogar ein Anknüpfen zu: „In Auseinandersetzung mit der metaphysischen Methode der bürgerlichen Wissenschaft verstand es Karl Marx, in der Hegelschen Philosophie die Elemente einer höheren Wissenschaftsmethodik, an die er anknüpfen konnte, zu sehen“ (S. 360), und zwei Seiten weiter: „Die Anknüpfung konnte nur kritisch erfolgen, indem der materialistische Charakter der marxistischen Methode selbst die Art und Weise und die Grenzen des Anknüpfens und Umstülpens bestimmte“ (S. 363).

Was gilt?

Angesichts der Tatsache, daß die richtige Konstatierung eines Anknüpfens von Marx und Engels an die Hegelsche Philosophie ebenso wie die

idealistische Etappe in der Entwicklung von Karl Marx vielfach zu idealistischen Entstellungen der marxistischen Philosophie benutzt werden, ist die Leichtfertigkeit, in der Gropp diese Fragen behandelt, zu verurteilen. Statt die Frage der Beziehungen zwischen Hegel und Marx in bezug auf die Herausbildung der marxistischen Dialektik zu klären, läßt er sie in diesem an logischen Schnitzern, ermüdenden Wiederholungen und Allgemeinplätzen reichen Aufsatz ganz unklar werden.

Anläßlich der Kritik an Auguste Cornus Buch „Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens“ schreibt Gropp: „Obwohl Cornu ein Kenner der frühen Schriften von Marx und Engels ist, übersieht er... den scharfen Gegensatz, in den sich Marx und Engels zur *ganzen* Hegelschen Philosophie gestellt haben, und erkennt nicht, daß die marxistische Dialektik auf der Grundlage des Materialismus gegen die Hegelsche Dialektik geschaffen wurde“ (S. 91 f.).

Nebenbei: Ein Kenner der Jugendschriften von Marx und Engels würde als Zeit der Herausbildung der Theorie von Marx und Engels nicht die Jahre von 1844–47 angeben, wie bei Gropp S. 99 geschehen. 1843 entstanden bereits die Kritik am Hegelschen Staatsrecht und „Zur Jugendfrage“, worin Marx die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Staat, der nur illusorisch das Gemeinwesen verkörpert, und der Gesellschaft, in der sich der Bürger egoistisch betätigt, durch die Abschaffung des Privateigentums fordert.

Wenn sich Marx und Engels im Verlauf ihrer Entwicklung schließlich „in scharfen Gegensatz“ „zur *ganzen* Hegelschen Philosophie gestellt haben“, so schließt das keineswegs aus, daß sie Ansätze zur richtigen Lösung von Fragen von Hegel übernommen haben. Die Feststellung von Gropp betrifft das Resultat, nicht den Ausgang. Gropp fundiert den Gegensatz zwischen Marxismus und Hegelianismus nicht, wenn er die hegelianische Etappe in der Entwicklung von Marx und die Etappe seines schweren Ringens mit der Hegelschen Philosophie (gekennzeichnet durch die Schriften von der Kritik am Hegelschen Staatsrecht bis zu den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten), wobei Marx die bewußte Dialektik in die materialistische Auffassung „hinübergerettet“ hat, verfälscht. In den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ bezeichnet Marx die Hegelsche Dialektik als „Mutter“ und fordert zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihr auf.

Es heißt dort: „Nachdem sie (die kritische Philosophie, W. M.) in ihrem spiritualistischen Hochmut die ganze geschichtliche Bewegung auf das Verhältnis der übrigen Welt — die ihr gegenüber unter die Kategorie der Masse fällt — zu ihr selbst reduziert und alle dogmatischen Gegensätze in dem einen dogmatischen Gegensatz ihrer eignen Klugheit und der Dummheit der Welt... aufgelöst hat... nach allen diesen ergötzlichen Gebarungen des unter der Form der Kritik verscheidenden Idealismus (des Junghegeliums) hat er auch nicht einmal die Ahnung ausgesprochen, daß man sich nun kritisch mit seiner Mutter, der Hegelschen Dialektik auseinanderzusetzen habe“ (MEGA, I, 3, S. 151).

Dieser Passus ist insbesondere gegen Bruno Bauer gerichtet. Das unbestimmte „man“ steht aber nicht allein für die kritischen Kritiker, sondern für alle Denker, die als Junghegelianer von Hegel ausgegangen waren.

Marx bezieht sich mit ein, und er liefert dann die kritische Auseinandersetzung, zu der es die „Bewußtlosigkeit über die teils formelle, aber wirklich wesentliche Frage“, nämlich „Wie halten wir es nun mit der Hegelschen Dialektik?“, nicht gebracht hatte (ebd. S. 150).

In kritischer Auseinandersetzung an die Auffassungen Hegels und der klassischen Nationalökonomie anknüpfend, entwickelt Marx in diesem Werk den für die marxistische Weltanschauung fundamentalen Begriff der Arbeit.

Die Nationalökonomien sahen die Arbeit allein als Werte schaffende Tätigkeit; sie zogen aber nicht den Arbeiter, den Menschen in Betracht, der sich im Produkt seiner Arbeit entfremdet. Die Entfremdung steht hier für alle jene ökonomischen und ideologischen Erscheinungen, die einen Mangel des Menschen, als eines unter den Bedingungen der kapitalistischen Ordnung zum Unwesen gewordenen Menschen, zum Ausdruck bringen. Um aber Mensch sein zu können, sagt Marx mit Hegel, muß der Mensch im Produkt seiner Arbeit „bei sich“ sein. Marx knüpft an Hegel an, der „die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung;“ der also „das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eigenen Arbeit* begreift“ (ebd. S. 156). Der Mensch ist aber — hier setzt Marx' Kritik an — bei Hegel nur das Selbstbewußtsein, insofern existiert die Arbeit für Hegel nur in geistiger, abstrakter Form. Sie ist die tätige Beziehung zwischen einem vergeistigten Subjekt und einem Gedankenwesen als Gegenstand. Die tatsächliche Entwicklung des Menschen vollzieht sich aber, meint Marx, in der praktischen, wirklichen Tätigkeit des Menschen als eines gegenständlichen natürlichen Wesens, das in der Wechselwirkung mit objektiv real existierenden Gegenständen seine Fortentwicklung bewerkstelligt.

Da für Hegel der Mensch gleich Selbstbewußtsein ist, gilt ihm auch die Entäußerung nicht als abstrakter Ausdruck der wirklich vor sich gehenden Entäußerung der menschlichen Wesenskräfte in das Produkt seiner Arbeit, sondern allein als Entäußerung des Selbstbewußtseins. Die Aufhebung dieser Entäußerung kann er daher im Wissen geschehen lassen, während Marx die Grundbedingung für ihre Beseitigung in der Abschaffung des Privateigentums sieht.

Hier erkennt man deutlich, daß die Dialektik von Hegel nur auf der Grundlage seines Idealismus entwickelt werden konnte, denn als Ideologe der Bourgeoisie und später der Restauration konnte er selbstredend nicht die Abschaffung des Privateigentums fordern. Daher ist es falsch, wenn Gropp auf S. 93 die richtige Feststellung angreift, die Lukacs in seinem Buch „Der junge Hegel“ trifft: „Der Schritt Hegels zur Dialektik konnte nur in idealistischer Weise verwirklicht werden.“

Noch eine Bemerkung zu den Junghegelianern und zu Feuerbach.

Gropp schreibt (S. 88 f.): „Letzten Endes wußten auch die Junghegelianer nichts weiter mit der Hegelschen Dialektik anzufangen. Sie war als idealistische Dialektik nicht entwicklungsfähig.“ Seine unhistorische Aversion gegen Hegel verleitet Gropp dazu, das Unvermögen der Junghegelianer auf die Hegelsche Dialektik abzuwälzen. Überhaupt ist der Satz: „Sie war als

idealistische Dialektik nicht entwicklungsfähig“ entweder eine Platitude oder falsch. Ein Ding „als“ dieses bestimmte Ding ist natürlich nicht entwicklungsfähig. Das ist so banal, als sagte man: als Protostern ist der Protostern nicht entwicklungsfähig, „als“ ist er es wirklich nicht, aber *der* Protostern ist es. Soll der Satz keine Platitude sein, sondern bedeuten, daß die Hegelsche Dialektik keine entwicklungsfähigen Elemente enthielt, so ist er falsch.

Das Junghegeltum war der philosophische Ausdruck des Liberalismus in Preußen. Die Junghegelianer durchbrachen die Zirkelmauer des Hegelschen Systems, um den Weg freizumachen für jenen noch zu verwirklichenden Zustand, den Hegel seiner Gegenwart bereits unterstellt hatte. Dem kritischen Selbstbewußtsein wiesen sie die Rolle zu, die im Gegensatz zum Selbstbewußtsein unvernünftige Welt zu rationalisieren. Hierin sieht man bereits den Ansatzpunkt zum Subjektivismus, zu dem sie als isolierte Intellektuelle, die im unentschlossenen Bürgertum keine starke Stütze fanden, gedrängt waren und der sie sowohl von Hegel wie auch von Marx entfernte. Durch die Gegenüberstellung des Selbstbewußtseins und der Welt, die sie durch rein theoretische Kritik verändern zu können glaubten, war an die Stelle des einen idealistischen Systems (des Hegelschen) ein anderes getreten. Aus dieser Gegenüberstellung ergab sich eine Versubjektivierung der objektiven Dialektik Hegels.

Bei Hegel folgt die Welt ohne Rücksicht auf die Interessen der einzelnen ihren eigenen, ihr immanenten Gesetzen. In der „Phänomenologie“ hatte Hegel z. B. gezeigt, wie das Selbstbewußtsein, das als „Lust“, „Gesetz des Herzens“ oder, auf höherer Stufe, als „Moralität“, als „Tugend“ danach strebt, sich die Welt anzueignen oder ihr eine neue Ordnung zu geben, zerschellen mußte, weil das Gesetz der Welt als solches unabhängig vom Individuum existiert. Auch hierin knüpfte Marx an Hegel an. Mit diesem sozusagen richtigen Vorurteil von der Objektivität der Gesetze ging er an das Studium der Tatsachen und fand dann auf der Grundlage seines Anschlusses an die proletarische Bewegung die Gesetze, die Hegel allerdings nicht kannte und auch nicht kennen konnte.

Man erkennt einerseits den Gegensatz zwischen Hegel und seinen linken Schülern, andererseits auch den Gegensatz der subjektivistischen kritischen Philosophie der Junghegelianer zu der noch zu ihrer Zeit entstehenden marxistischen Auffassung, die die Richtlinien für das Handeln aus den realen Bedingungen, aus der Kenntnis der objektiven Gesetzmäßigkeiten ableitet.

In den ersten vierziger Jahren trat durch die Verschärfung der Reaktion in Preußen, die sich u. a. in der Zensurinstruktion Friedr. Wilhelms IV. und dem Kesseltreiben des Kultusministers Eichhorn gegen alle fortschrittlich gesinnten Gelehrten ausdrückte, bei gleichzeitiger Zuspitzung des Gegensatzes zwischen Proletariat und Bourgeoisie die Forderung an die Junghegelianer heran, eine neue, eindeutige politische und ideologische Position entweder auf dem Boden der ausbeutenden oder der ausgebeuteten Klasse zu beziehen. Mit dem Moment, da das liberale deutsche Bürgertum durch seine Zweifrontenstellung einen Kompromiß mit den Junkern einging, grub es sich auch den Weg ab, am philosophischen oder soziologischen Erkenntnis-

fortschritt fernerhin teilzuhaben. Die meisten Junghegelianer waren zu dieser Orientierung in Richtung auf das Proletariat nicht imstande, weshalb sie auch die wertvollen Elemente der Hegelschen Dialektik nicht aufheben konnten und statt dessen, unter Rückgriff auf Fichte, beim Subjektivismus landeten.

Zu Feuerbach. Gropp schreibt: „Er (Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, W. M.) wirft Feuerbach nicht vor, daß er mit dem System auch die Hegelsche Dialektik verworfen habe, sondern Marx bemängelt an Feuerbach, daß er die Hegelsche Dialektik ungenügend kritisiert habe“ (S. 99). Auch das ist nur die halbe Wahrheit. Marx bemängelt an Feuerbach sowohl die Außerachtlassung der Dialektik der Negativität als des bewegenden und erzeugenden Prinzips als auch die ungenügende Kritik an der Hegelschen Philosophie.

Marx nennt es ein Verdienst Feuerbachs, daß er der „Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive“ entgegengestellt hat (MEGA, I, 3, S. 152). Bei Hegel ist die Negation die Entäußerung des absoluten Geistes, die Negation der Negation ist deren Aufhebung im absoluten Wissen. Diesem gegenüber behauptet Feuerbach das sinnlich Gewisse, die Natur als das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich begründete Positive.

Nach Feuerbach — so zeigt Marx — ist die Hegelsche Negation der Negation „nur ein Widerspruch der Philosophie mit sich selbst“, der darin besteht, daß Hegel von der „Substanz, der absoluten und fixierten Abstraktion“ ausgeht, d. h. von der Religion, diese dann aufhebt, indem er das „Wirkliche, Sinnliche, Reale“ setzt, um endlich die Abstraktion, die Religion, wiederherzustellen (ebd.).

„Feuerbach faßt also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf... Aber indem Hegel die Negation der Negation, der positiven Bedeutung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Bedeutung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt alles Seins aufgefaßt hat, hat er nur den abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden...“, d. h., er hat, obzwar idealistisch entstellt, eine allgemeine dialektische Bewegungsform entdeckt, was Feuerbach entgangen war. Das „Nur den abstrakten... etc.“ leitet eine zweite Überlegung ein, nämlich die, daß Hegel zwar ein allgemeines Bewegungsgesetz der Geschichte entdeckt hat — während, wie gezeigt, Feuerbach die Negation der Negation „*nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst“ begriffen hatte —, daß er sie aber „*nur*“ in spekulativer Entstellung gefaßt hat.

Gropp's falsche Darstellung der Beziehungen zwischen Hegel und Marx, die an einigen Punkten nachgewiesen wurde, beruht einerseits auf offenbar ungenügender Kenntnis der Tatsachen, andererseits auf der fehlerhaften Einstellung, daß die Anerkennung der Bedeutung *auch* Hegels für die Herausbildung der marxistischen Philosophie einer Verwischung des Gegensatzes von Materialismus und Idealismus gleichkomme.

Über philosophische Fragen der modernen Physik

HUGH JOHN GRAMATZKI (Kleinmachnow):

Die Diskussion über Victor Sterns „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“ hat einen das Buch selbst übertreffenden Umfang angenommen, einzelne Beiträge sind eigentlich Broschüren geworden, so daß das vollständige Studium der bisherigen Kritik und eine erschöpfende Stellungnahme dazu eine umfängreiche Arbeit für sich darstellen würde. Andererseits aber muß eine nach meiner Überzeugung sehr wesentliche Frage der mathematischen Grundlage noch erörtert werden, die bisher nicht behandelt wurde, obwohl sie an das Fundament der ganzen Betrachtung rührt. Um bei aller Bemühung, sich kurz zu fassen, diese mathematische Frage auch für den Philosophen klar und unmißverständlich darzustellen und um nicht an einer zu knappen Darlegung zu scheitern, muß vieles andere hier unerörtert bleiben. Nur das zweite Dilemma der Fliehkraft soll noch näher betrachtet werden.

Wenn die folgenden Darlegungen sich sehr eng im Rahmen der mathematischen Terminologie bewegen und die philosophische möglichst vermeiden, wodurch sie vielleicht etwas schwerer zu verstehen sind, so bitte ich um Nachsicht. Es hat dies seinen Grund in den zum Teil unerfreulichen Formen, in denen die Materie in der bisherigen Diskussion erörtert wurde. Mit negierenden Adjektiven aus der philosophischen Terminologie wurden Gedankengänge des Gegners sozusagen entwertend abgestempelt, anstatt sie mit Argumenten zu widerlegen. Im Interesse einer Vertiefung der Betrachtungsweise wurde darum eine Darstellungsform gewählt, die solches zu vermeiden geeignet ist.

Zur Sache. Die Physik als die Wissenschaft von dem, was wir messen können, bedient sich zur Darstellung und rechnerischen Bewältigung der von ihr gefundenen gesetzmäßigen Beziehungen zwischen den physikalischen Größen der Algebra. Diese ist aufgebaut auf einem System von Axiomen, und es taucht damit die Frage auf, ob sich unter den Axiomen dieser Algebra nicht eines befindet, das mit der physikalischen Realität in Widerspruch steht. Ist das nämlich der Fall, so müssen Widersprüche zwischen Erfahrung und Berechnung auftreten, die den Anschein erwecken, die Materie folge in diesem Falle anderen Gesetzen. Man zieht dann den Fehlschluß, der Widerspruch liege in der Natur der Dinge, während er in der Natur der von uns verwendeten Algebra und ihrer Rechenoperationen liegt. Der Widerspruch ist also ein Scheinproblem.

Die in der Physik verwendete Algebra enthält nun in der Tat ein Axiom, das sich physikalisch nicht realisieren läßt. Mathematisch führt dieses Axiom zur zulässigen Existenz der Begriffe „Beliebiggroß“ und „Unendlichgroß“. Dieses Axiom trägt den Namen „archimedisches Axiom“ und läßt sich elementar in folgender Form schreiben:

$$a + a + a + \dots > b$$

Es bedeutet, daß ich durch fortgesetzte Addition einer Größe a eine beliebige Größe b stets übertreffen kann. Es gibt mithin keine obere Grenze der

Addition, und das „Unendlichgroße“ ist zulässig, mithin ist auch der Begriff „Unendlich“ zulässig, von dem Hilbert gesagt hat, daß er nirgends realisierbar ist. Es war ebenfalls Hilbert, der nachwies, daß dieses Axiom entbehrlich ist, ohne darum den widerspruchsfreien Aufbau einer Algebra zu beeinträchtigen.

Wir bedienen uns also zur Darstellung physikalischer Gesetzmäßigkeiten und zu ihrer rechnerischen Behandlung einer Algebra, in welcher ein physikalisch nicht realisierbares Axiom Gültigkeit besitzt. Nach der Natur dieses Axioms muß also der Widerspruch zwischen Erfahrung und Rechnung zunächst beim Additionstheorem auftreten. Dies ist auch tatsächlich der Fall gewesen. Zur Deutung des negativen Ausfalls des Michelsonschen Experiments leitete die spezielle Relativitätstheorie ein neues Additionstheorem für die Geschwindigkeit ab. Damit tauchte die Frage auf, ob eine Algebra, in welcher, der physikalischen Realität entsprechend, das archimedische Axiom negiert wird, die Widersprüche der archimedischen Algebra bei der Behandlung physikalischer Probleme beseitigt sind und sich ein neues, der Wirklichkeit entsprechendes Additionstheorem ergibt.

Wie bereits oben erwähnt, hat Hilbert nachgewiesen, daß das archimedische Postulat entbehrlich ist, also durch das untenstehende ersetzt werden kann:

$$a \frown a \frown a \frown \dots \leq 1$$

Es besagt, daß die fortgesetzte Addition einer Größe a eine Summe ergibt, die stets kleiner und höchstens gleich einem Limes 1 ist. Der Bogen über dem $+$ soll den Unterschied gegenüber der üblichen archimedischen Addition zum Ausdruck bringen.

Läßt man in der nichtarchimedischen Algebra noch das kommutative Prinzip gelten, wonach $a \frown b = b \frown a$ ist, so läßt sich das Gebäude widerspruchsfrei errichten.¹ Hierbei tritt eine logische Konsequenz auf, die bei der Diskussion des Problems mit Albert Einstein von diesem als das bedeutendste Moment der nichtarchimedischen Algebra bezeichnet wurde. Soll nämlich die selbstverständliche Forderung erfüllt werden, daß die Rechenoperationen eindeutig sind, so muß außer der durch das obige Axiom ausgeschlossenen beliebig großen Summe auch die beliebige Teilbarkeit einer Größe verneint werden. Dies führt zum Postulat einer kleinsten, von Null verschiedenen, nicht mehr teilbaren Größe, dem Zahlenquant. Einerseits wird also in der nichtarchimedischen Algebra das in der Physik nicht realisierbare „beliebig groß“ bzw. „unendlich“ ausgeschlossen, andererseits tritt in Übereinstimmung mit den Ergebnissen der modernen Physik das Quant auf. Die formelle Schwierigkeit, auf die Einstein hinwies, nämlich die Nichtanwendbarkeit der Integralrechnung, die bekanntlich mit beliebig kleinen Größen rechnet, wurde in aller Strenge für das Additionstheorem überwunden.

Wenden wir die nichtarchimedische Algebra auf die Physik an, so ergeben sich die gleichen neuen Gesetzmäßigkeiten, wie sie die spezielle

¹ H. I. Gramatzki, Über eine Nichtarchimedische Mathematik als Grundlage einer neuen Mechanik und Physik. Astr. Nachr. Nr. 5594, Bd. 234, Okt. 1928.

Relativitätstheorie abgeleitet hat. Das Additionstheorem der Geschwindigkeiten ist bis auf einen geringen formellen Unterschied im Prinzip identisch mit dem relativistischen. In Verbindung mit dem Gesetz von der Erhaltung der Energie ergibt sich ebenfalls eine Zunahme der Masse mit der Geschwindigkeit, desgleichen der Fresnelsche Mitführungskoeffizient, beide Gesetze auch in der Form fast identisch mit den relativistischen.

Der physikalische Limes A , gleich dem Quadrat der Lichtgeschwindigkeit gesetzt, führt, als Feldfunktion dargestellt, zu Feldgleichungen, die mit einem Gravitationsfeld identisch sind. Damit ist auch die Parallelität zur allgemeinen Relativitätstheorie hergestellt, denn wir erhalten aus diesen Feldgleichungen sowohl die Lichtablenkung im Gravitationsfeld als auch die Rotverschiebung in einem solchen. In diesem Falle ist die Formel identisch mit der Einsteinschen.

Näher kann auf die mathematische Struktur der nichtarchimedischen Algebra, die naturgemäß auch ein eigenes Multiplikationstheorem aufweist, hier nicht eingegangen werden, und es sei auf die bereits erwähnte Publikation verwiesen. Die neuerdings in der Physik aufgetauchte Frage nach einer kleinsten realen Entfernung ist in der nichtarchimedischen Algebra auf Grund ihres diskontinuierlichen Charakters und der Existenz eines Zahlenquants beantwortet.

Mit diesen Darlegungen soll darauf hingewiesen werden, daß eine vollständige Erfassung und Bearbeitung des vorliegenden erkenntnistheoretischen Problems der modernen Physik nicht allein aus dem Wesen von Raum und Zeit erfolgen kann, sondern daß hierbei auch der axiomatische Aufbau der verwendeten Mathematik von entscheidender Bedeutung ist.

Es liegt mir natürlich fern, Victor Stern mit obigen Ausführungen indirekt etwa den Vorwurf machen zu wollen, daß er die Raum- und Zeitkategorien des Problems allein in Betracht gezogen habe und nicht auch die Kategorie „Zahl“, im Gegenteil, seine Publikation gab die Möglichkeit, die erkenntnistheoretische Kritik auf das ganze Fundament Raum-Zeit-Zahl auszudehnen. Die Tatsache, daß bei Negierung des archimedischen Axioms in der algebraischen Formulierung physikalischer Gesetze die Widersprüche mit der Erfahrung verschwinden (Michelson-Versuch usw.) und die auftretenden neuen Formeln mit denen der Relativitätstheorie fast identisch sind, kann den Anschein erwecken, daß es sich nur um Scheinprobleme gehandelt hat, die nicht in der Natur der Wirklichkeit lagen, sondern in der axiomatischen Struktur der auf die Wirklichkeit angewandten Mathematik, die ein nicht realisierbares Axiom enthielt. Ob diese Auffassung Bestand hat, wage ich nicht zu entscheiden.

Und nun zum Kreiselproblem: Die Zumutung, die Rotation des Fixsternhimmels um den Kreisel als äquivalente Ursache der Zentrifugalbeschleunigung zu akzeptieren, führt zu einem, meines Wissens, bis jetzt noch nicht aufgewiesenen Dilemma. Die Zentrifugalbeschleunigung tritt bekanntlich *gleichzeitig* mit der Rotation des Kreisels auf. Das rotierende Fixsternsystem als äquivalente Ursache müßte also seine Wirkung als „Feld“ mit *unendlicher* Ausbreitungsgeschwindigkeit ausüben, womit auch kaum ein Relativist einverstanden sein dürfte.

Bei der endlichen Ausbreitungsgeschwindigkeit des Lichts würde bei

diesem Gedankenexperiment die Zentrifugalkraft bereits auftreten, ehe die optische Begleiterscheinung, an der wir die Rotation erkennen könnten, erkennbar wird. Aber bedarf es, vom rein mathematischen Standpunkt aus betrachtet, zur quantitativen, formalen Erkenntnis der Zentrifugalbeschleunigung überhaupt eines Bezugssystems?

Beschleunigungen sind nichts anderes als Änderungen der Geschwindigkeit nach der Zeit und sind mathematisch als Differentialquotienten darstellbar. Die Geschwindigkeit ist nun keine skalare Zahl, sondern ein Vektor. Sie ist also nicht bestimmt durch die skalare Angabe m/sec, es gehört dazu auch die Angabe der Richtung. Ist \vec{v} eine Geschwindigkeit, also ein Vektor, so stellt man ihn als Produkt aus einer skalaren Größe v (z. B. m/sec) und einem sog. Einheitsvektor \vec{e} dar, der die Richtung bedeutet. Wir haben also die Gleichung

$$\vec{v} = v \vec{e}.$$

Die Beschleunigung ist die Ableitung von \vec{v} nach der Zeit, also der Differentialquotient $\frac{d\vec{v}}{dt}$, und nach der Regel der Differentialrechnung für Produkte erhalten wir

$$\frac{d\vec{v}}{dt} = \frac{dv}{dt} \vec{e} + v \cdot \frac{d\vec{e}}{dt}.$$

Da $d\vec{e}$ auf \vec{e} senkrecht steht, zerfällt also jede Beschleunigung in zwei zu einander senkrechte Komponenten, eine tangentielle $\frac{dv}{dt} \vec{e}$ und eine radiale $v \frac{d\vec{e}}{dt}$, die nach elementarer Umformung nichts anderes ist als $\frac{v^2}{r} \vec{\eta} = r \dot{\phi}^2 \vec{\eta}$, d. h. die sog. Zentrifugalbeschleunigung. $\vec{\eta}$ ist ein Einheitsvektor senkrecht zu \vec{e} , r der Krümmungsradius der Bahn, $\dot{\phi}$ die Winkelgeschwindigkeit. Um zu dieser Formel zu gelangen, bedarf es also überhaupt keines Bezugssystems, das Ergebnis bleibt das gleiche, selbst wenn wir den Umweg über ein beliebiges Bezugssystem machen wollten.

Wir machen nun zum Schluß ein Gedankenexperiment, das in der Tiefe mit der obigen mathematischen Darlegung zusammenfällt, und geben ihm eine Deutung, die vielleicht mehr als grotesk und ketzerisch erscheint, aber meiner Überzeugung nach, an den Rand einer Absurdität führend, ein Licht auf das Dilemma der „absoluten Rotation“ wirft. Diese ist dann im Grunde nichts anderes als eine absolute Beschleunigung eigener Art, deren Existenz ja von den Relativisten nicht bestritten wird, worauf bereits Havemann in der Diskussion hingewiesen hat.

Eine große Scheibe, so groß, daß ein Physiker auf ihr experimentieren kann, rotiert in einem finsternen Weltall ohne optische Marken. Mit Hilfe eines relativ einfachen Gerätes, das z. B. eine Spiralfeder, eine kleine träge Masse und eine Skala enthält, stellt der Physiker eine radial nach außen gerichtete Beschleunigung fest, die dem Abstand vom Mittelpunkt seiner Scheibe proportional ist. Aus der Kenntnis der obigen Gleichung ergibt sich für ihn, daß die Scheibe rotiert, obwohl diese Rotation optisch nicht festzustellen ist. Aus der Formel kann er ohne weiteres die Umdrehungszahl pro Stunde berechnen, wohlgerneht: ohne jede optische Marke!

Wir denken uns nun die Scheibe in zwei Teile geteilt, einer ist eine Art

Saturnring, der andere wiederum eine Scheibe. Diese innere Scheibe wird von einem zweiten Physiker bewohnt, der mit der gleichen Vorrichtung die gleichen Beschleunigungen und somit die gleiche Umdrehungsgeschwindigkeit feststellt. Da die Zentrifugalbeschleunigung vom Sinn der Umdrehungsgeschwindigkeit unabhängig ist, wird dieser zweite Physiker zum gleichen Resultat wie der erste kommen, auch wenn seine Scheibe sich in entgegengesetzter Richtung dreht.

Jetzt lassen wir in diesem, zweiten Falle eine optische Marke auf dem Saturnring aufleuchten. Würde der zweite Physiker seine Umdrehungsgeschwindigkeit nach dieser optischen Marke beurteilen, so müßten ihm alle seine Messungen als falsch erscheinen, sie müßten nämlich viermal größere Werte ergeben. Genauso würde es dem Physiker auf dem äußeren Ring ergehen.

Und nun die ketzerische Schlußfolgerung: Die *optisch beobachtbare* Winkelgeschwindigkeit ist eine vieldeutige Begleiterscheinung der Rotation. Es gibt physikalisch weder eine absolute noch eine relative Rotation (physikalisch betrachtet, nicht kinematisch), sondern nur ein reales Beschleunigungsfeld. Indem wir die Quadratwurzel aus der gemessenen Beschleunigung durch den Abstand r von dem Punkt dividieren, in welchem die Beschleunigung Null ist, erhalten wir eine Winkelgeschwindigkeit, die wir als Rotationsgeschwindigkeit des Körpers bezeichnen, auf dem die Messung stattgefunden hat. Diese Winkelgeschwindigkeit hat nichts zu tun mit jenen Winkelgeschwindigkeiten, die sich aus optischen Begleiterscheinungen ergeben, denn sie ist aus einer absoluten Größe berechnet, und nur ihr Vorzeichen ist unbestimmt, da es sich um eine Quadratwurzel handelt.

Roger Garaudy: Die französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus. Mit einem Vorwort von Winfried Schröder. Aus dem Französischen übersetzt von Josef Schlesinger. Rütten & Loening, Berlin 1954. 312 Seiten.

Die erstmals 1948 und in verbesserter Auflage 1949 in Frankreich erschienene Schrift Garaudys bringt eine zusammenfassende Darstellung der französischen Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus. Der Verfasser stützt seine Ausführungen auf umfangreiches Quellenmaterial, das in Deutschland bisher teilweise unbekannt war. Sein Werk ist für jeden, der sich über die Entwicklung der sozialistischen und kommunistischen Lehren Frankreichs im 18. und 19. Jahrhundert informieren will, von nicht zu verkennendem Wert, dies um so mehr, als es bis heute zu diesem Thema keine einschlägige, wissenschaftlich ernst zu nehmende Literatur gab.

Garaudys Werk schildert das Aufkommen der sozialistischen und kommunistischen Theorien Frankreichs in ihrer Abhängigkeit von den jeweiligen Klassenkämpfen und politischen Tendenzen in der genannten Epoche und stellt eine umfassende Analyse der politischen, ökonomischen und sozialen Strömungen Frankreichs im 18. und 19. Jahrhundert bis zum Jahre 1848 dar.

Im gegenwärtigen Frankreich erfüllt das Buch — wie das instruktive Vorwort von Winfried Schröder hervorhebt — die wichtige Aufgabe, den reaktionären Tendenzen bürgerlicher Politiker entgegenzuwirken, denen der utopische Sozialismus von Saint-Simon, Proudhon oder Blanqui willkommen ist, um unter Mißbrauch dieser Ideologien ihre Machenschaften gegen die Arbeiterklasse zu tarnen.

Die, im ganzen gesehen, wichtige und wertvolle Zielsetzung und Konzeption des Buches wiegt einen großen Teil der Mängel und Schwächen auf, die es im einzelnen enthält und die im folgenden einer Kritik unterzogen werden sollen.

Garaudy will als Auftakt zum ersten Kapitel den philosophischen Materialismus als „Voraussetzung jedes revolutionären Handelns“ (S. 21) aufgefaßt wissen. Über dieses Postulat läßt sich streiten. Hat es, fragen wir, etwa zu Ausgang des Mittelalters keine revolutionären Bewegungen gegeben? Oder waren Thomas Münzer und die aufständischen Bauern in ihrer Weltanschauung Materialisten? Wenn Garaudy im folgenden Abschnitt fortfährt: „Dieser philosophische Kampf (des Materialismus — E. Z.) ist ein Klassenkampf“ (*est une lutte de classes* laut Original, nicht „wurzelt im...“, wie der Übersetzer redigiert), so wird das Verhältnis von Basis und Überbau darum nicht klarer. Lassen wir Marx sprechen: „So wenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muß vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.“ (Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort, S. 13/14.) Der Struktur dieses Werkes nach zu urteilen, das bewußt von der Analyse der Klassenverhältnisse ausgeht, scheint es zwar überflüssig, sich bei solchen geringfügigen Einzelheiten aufzuhalten, käme nicht die für Garaudy charakteristische Überschätzung der Ideologie des französischen Materialismus wiederholt zum Ausdruck. Bereits im folgenden Satz fährt der Verfasser fort: „Er (der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts — E. Z.) war der Endpunkt eines 300jährigen Kampfes gegen das göttliche Recht.“ Von einem „Endpunkt“ kann bei einem historischen Entwicklungsprozeß wohl kaum die Rede sein, geschweige denn hinsichtlich des Kampfes zwischen Wissenschaft und Religion, der nicht letztmalig im 18. Jahrhundert, sondern noch heute ausgefochten wird.

Auf Seite 23 hören wir weiter: „Die ganze Philosophie der Materialisten wur-

zelt im Werk Descartes'." Eine solche Behauptung ist übertrieben und einseitig. Bekanntlich weist Marx auf zwei Richtungen des französischen Materialismus hin, „wovon die eine ihren Ursprung von Descartes, die andre ihren Ursprung von Locke herleitet“. (Marx/Engels, Die Heilige Familie, S. 255.) Von dem äußerst bedeutsamen Einfluß des englischen Sensualismus erwähnt Garaudy nichts, während er bei Descartes von einem „streng materialistischen System“ spricht (von dem nicht einmal bei Spinoza, den Garaudy auf Seite 84 kurzerhand als „Atheisten“ bezeichnet, die Rede sein kann), und dabei gar nicht in Betracht zieht, daß gerade die französischen Materialisten — trotz aller Konsequenzen, die sie aus Descartes' mechanistischer Physik ziehen — stärkste Kritik an dessen Theorien von den eingeborenen Ideen und der Willensfreiheit, an seinem ontologischen Gottesbeweis usw. übten. (Vgl. u. a. Holbachs „System der Natur“.) Dieses zugleich positive und negative Verhalten der Materialisten zu Descartes beweist geradezu dessen philosophischen Dualismus, den Garaudy so wenig wahrhaben will, daß er den physischen Teil der cartesianischen Philosophie verabsolutiert und deren metaphysisch-idealistische Seite lediglich als „metaphysische Hülle“, als theologische Maske und Tarnung aufgefaßt wissen will. Die progressiven Elemente der cartesianischen Philosophie in Ehren. Wo aber bleibt Descartes' Dualismus, wenn wir ihm die (wenn auch konservative) Überzeugung von der Geist-Substanz einfach absprechen und sie als Lüge hinstellen, an die er selbst nicht glaubte?

Auf Seite 24 heißt es überdies, Descartes „verteidige“ mehr als ein Jahrhundert vor Helvetius „die Leidenschaften“. Sollte Garaudy nicht wahrhaben wollen, daß hinsichtlich der Affektenlehre sich diese beiden Denker geradezu als Antipoden gegenüberstehen? Helvetius behauptet u. a.: „Man wird dumm, sobald man von keiner Leidenschaft mehr belebt wird“ (De l'esprit 3, 8), der rationalistische Descartes hingegen: Leidenschaften seien Hemmungen gegenüber einem klaren und deutlichen Denken, auf das allein es ankomme. Moral ist für ihn Kampf des erkennenden Geistes gegen die Leidenschaften; als höchste Stufe der Sittlichkeit wird die von Affekten freie Erkenntnis angesehen. Von Helvetius' Verherrlichung des passionierten Menschen keine Spur.

An Hand der nun folgenden Interpretation Rousseaus kommt Garaudy mit Recht auf dessen kleinbürgerliche und zum Teil rückschrittliche Tendenzen zu sprechen, erhebt diese jedoch zum Absolutum, ohne den progressiven Seiten seines Denkens einiges Augenmerk zu schenken. Auch Morelly und Mably erfahren, nachdem Garaudy ihre utopisch-kommunistischen Lehren, die das Bestreben der Kleinbauern zum Ausdruck brachten, einer Analyse unterzogen hat, im ganzen gesehen eine recht negative Beurteilung. Garaudy verkennt dabei den großen agitatorisch-politischen Einfluß, den diese Vorkämpfer der Französischen Revolution auf die Volksmassen hatten.

Bleibt noch zu fragen, was Garaudy von den französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts berichtet. Von ihren zwei Hauptzielen ausgehend: Reinigung der Philosophie von den Trümmern der Religion, Schaffung eines neuen, Natur, Mensch und Geschichte umfassenden Weltbildes, kommt er auf die Lehren von Holbach, Helvetius, Diderot, La Mettrie zu sprechen. Warum der Verfasser die religionskritische Tendenz der französischen Aufklärung aber am Beispiel von Helvetius zu beweisen bemüht ist, während doch Holbach in dieser Hinsicht viel näherliegt, bleibt unverstündlich, zumal er die posthume, bedeutungslose Schrift „Le vrai sens du système de la nature“ zur Charakterisierung von Helvetius heranzieht — „bedeutungslos“ darum, weil sie überhaupt nichts von Helvetius verrät, sondern ein wörtliches Exzerpt aus Holbachs „System der Natur“ darstellt. Man findet also die von Garaudy zitierten Stellen viel besser beim Originalverfasser Holbach selbst. (Vgl. Système de la nature, Londres 1770, I, S. 342/44; II, S. 323.) Auf Seite 41 der Schrift von Garaudy werden die Stiefkinder Holbach-Helvetius schließlich so rettungslos vertauscht, daß, nachdem ein Zitat aus dem „Wahren Sinn des Systems der Natur“ von Helvetius (das Garaudy irrtümlich mit dem Titel „Das wahre System der Natur“ versieht) angekündigt wurde, dieses gleiche Zitat in der Fußnote dem Urheber Holbach zugesprochen wird. Die somit zu geistigen Zwillingen geistigen gestempelten Philosophen hatten aber faktisch in vielem sehr unterschiedliche Denkweisen.

Bei der nun folgenden Gesamtbewertung der französischen Materialisten trennt Garaudy zu wenig scharf die progressiven Tendenzen ihrer Lehre von den

Seiten ihres Denkens, die historisch bedingt und beschränkt waren. Er neigt im ganzen zur Überschätzung der französischen Materialisten. Große Unklarheit herrscht bei Garaudy im Hinblick auf den metaphysischen Charakter dieser Philosophie. Erst im letzten Satz des ersten Kapitels (S. 49) kommt der Autor an Hand eines Zitates von Engels aus „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ zu dem Begriff des metaphysischen Materialismus, während vorher Seite für Seite vom antimetaphysischen Charakter der materialistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts gesprochen wurde, wobei der Autor über diese zutage tretende Diskrepanz stillschweigend hinweggeht. Auf die Klärung des Metaphysik-Begriffs sei in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen, sondern auf den Beitrag von Victor Stern: Karl Marx über den französischen Materialismus (Dt. Zs. f. Phil., Heft 3/4, Jahrg. I/1953, S. 461 ff.) verwiesen.

In den folgenden Kapiteln kommt Garaudy zum eigentlichen Thema: zur Interpretation Baboeufs, der Utopisten Saint-Simon und Fourier sowie der Sozialisten und Kommunisten vor 1848. Die Lehre Baboeufs entwickelt er aus dem nach 1789 herrschenden Klassenantagonismus zwischen Großbourgeoisie und verelendetem Kleinbürgertum, der an die Stelle des alten Antagonismus zwischen Bürgertum und Aristokratie getreten war. Bei der Charakterisierung der Jakobinerpolitik betont Garaudy, daß sich Robespierre und Marat — klaren Blickes für die Kräfteverhältnisse und die Interessen der Revolution — nicht von den radikalen Strömungen der Bergpartei fortreißen ließen, da ihnen die Einheit der revolutionären Front als Hauptziel vor Augen stand. Dabei hätte Garaudy auf die Ursachen des Scheiterns der Jakobinerpolitik näher eingehen müssen, die — negativ gesehen — ein kleinbürgerlicher Kompromißversuch war, die Interessen der auseinanderstrebenden Klassenkräfte zu versöhnen. Von diesem inneren Widerspruch der Jakobinerpolitik her wäre das Aufkommen der radikal-kommunistischen Lehre Baboeufs verständlicher geworden, dessen politische Wirksamkeit vorwiegend aus den immer mehr zutage tretenden Gegensätzen zwischen Plebejern und revolutionären Kleinbürgern erklärt werden muß.

Baboeuf, so führt Garaudy aus, ließ sich als Gründer einer ersten „wirklich

agierenden kommunistischen Partei“ (Marx) zunächst von den Interessen der armen Bauernschaft leiten und vertrat mit dem Ziel einer gerechten bäuerlichen Besitzverteilung im „Agrargesetz“ die Forderung einer gleichmäßigen Bodenverteilung an die bäuerlichen Familien, wobei der Boden unveräußerliches, nicht vererbbares Eigentum der Nation bleiben und den Bauern lediglich zur Nutznießung überlassen sein sollte. Während diese Theorien Baboeufs noch vorwiegend idealistisch-utopisch waren, entwickelte er sich, so stellt Garaudy fest, nach seiner Wahl zum Distriktverwalter immer mehr zum praktischen Politiker, der seit seinem Aufenthalt in Paris Kontakt zum Proletariat und zum verelendeten Kleinbürgertum fand und die realen Gesetze des revolutionären Klassenkampfes durchschaute (!). Das brachte ihn mehr und mehr vom Agrarproblem ab, wobei er der kapitalistischen Anarchie das Erfordernis der staatlichen Produktionslenkung, der Beseitigung des Privateigentums sowie das Recht auf Arbeit und die Notwendigkeit des Klassenkampfes gegenüberstellte, politische Forderungen, die Baboeuf in zunehmendem Maße mit dem materialistischen Weltbild im Sinne der Enzyklopädisten verband. Baboeufs Kampf für die Ziele des Kommunismus gipfelte in der „Verschwörung für die Gleichheit“ und endete mit seiner Hinrichtung im Jahre 1797.

Die Ursachen für das Scheitern der babouvistischen Verschwörung sieht Garaudy im „Mißverhältnis zwischen dem gesteckten Ziel und den Klassenkräften“, die für dieses Ziel kämpften. Ist diese Interpretation richtig, so neigt der Verfasser — im ganzen gesehen — dennoch zur Überschätzung und einseitigen Beurteilung Baboeufs. Zugegeben, es ließen sich bei Baboeuf Ansätze zur wissenschaftlichen Analyse der Klassenverhältnisse finden, so fehlten dennoch diesem Vorkämpfer der proletarischen Bewegung alle erst seit Marx gegebenen Voraussetzungen zur Erkenntnis der dialektischen Entwicklungsgesetze der Gesellschaft. Wie Garaudy selber zugeben muß, sah Baboeuf den Klassenkampf nur in seiner „äußeren Erscheinungsform, von der Seite der Verteilung der Reichtümer her, und erkannte nicht die Wurzeln, die in der Produktionsweise liegen“ (S. 82). Garaudy kann also nicht an anderer Stelle behaupten, der Kommunismus Baboeufs sei keine Utopie mehr (S. 83),

sondern als Wissenschaft (!) vom praktischen Klassenkampf neben die Philosophie von Marx und Engels (!) zu stellen (S. 91, Anm. 1). Garaudy setzt hier offensichtlich politische Praxis mit Überwindung des Utopismus gleich. Er übersieht dabei, daß Baboeufs revolutionärer Kampf (die Verschwörung einer proletarischen Minderheit zum Zwecke des Sturzes der Bourgeoisie) ein den damaligen gesellschaftlichen und historischen Voraussetzungen widersprechendes und daher von vornherein zum Scheitern verurteiltes utopisches, wenn auch heroisches Unternehmen war.

Im dritten Kapitel interpretiert Garaudy die Lehren *Saint Simons* und *Fouriers*, denen er eine Analyse der ökonomischen und sozialen Kräfteverhältnisse Frankreichs im Zeitalter der Restauration und des Napoleonischen Kaiserreichs voranstellt. Dabei wird ersichtlich, wie die zur Macht gelangte Geldaristokratie Frankreichs zum Schutze ihrer Interessen einer Militärdiktatur im Stile Napoleons bedurfte, wie alle Napoleonischen Maßnahmen und Gesetze der Förderung des Kapitalismus dienten und zugleich (man denke an das Koalitionsverbot) die zügellose Ausbeutung des Proletariats im Gefolge hatten, dessen Verelendung durch die von Napoleon wieder in ihre Rechte eingesetzte Kirche eine religiöse Sanktionierung erfuhr. Kennzeichnend für die Großbourgeoisie des Napoleonischen Reiches war, so stellt Garaudy fest, die Zweifrontenstellung: einerseits gegen die Volksmassen, andererseits gegen die Großgrundbesitzer, mit denen sie zwar in der antiplebejischen Opposition, nicht aber in Fragen der Zoll- und Handelspolitik einig war.

Diese Zweifrontenstellung nahm — nach Garaudy — auch Saint Simon ein, indem er mit seiner „Organisierung des Kapitalismus“ die kapitalistische Ordnung ebenso gegen nichtstuernde Aristokraten wie „gegen die Bedrohung durch die Arbeiterschaft verteidigen“ wollte (S. 100). Die hier zum Ausdruck kommende einseitige Interpretation Saint Simons — lediglich vom Standpunkt des kapitalistischen Interesses her — scheint zumindest anfechtbar. Wohl sah Saint Simon in der Nation eine große industrielle Gesellschaft, wohl verteidigte er das Eigentumsrecht, pries die Akkumulation, die Konzentration der Industrie und des Kapitals, wohl war er ein Wortführer der Industriellen und Bankiers,

d. h. des fortschrittlichen Teils der Großbourgeoisie im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts, die er im Verein mit den Proletariern als den arbeitenden Teil der Nation, im Gegensatz zu den schmarotzenden Müßiggängern (den Großgrundbesitzern), ansah. Trotzdem aber war es Saint Simon — und dies übersieht Garaudy — „überall und immer zuerst um das Geschick „der zahlreichsten und ärmsten Klasse“ zu tun. (Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 45.) Saint Simon hätte in einer Epoche des aufblühenden Kapitalismus sich wohl kaum veranlaßt gesehen, sein Reformprogramm (die staatliche Organisierung der Produktion) zu entwerfen, hätte nicht die zunehmende Verelendung der Massen ihm zu denken gegeben. Garaudy meint, sie gab ihm lediglich im Interesse des bedrohten Kapitalismus zu denken. Dies widerspricht jedoch Saint Simons Wertschätzung des produktiven Menschen, den er im Arbeiter sah und den er als wertvollste Kraft neben den Fabrikanten stellte. Engels spricht bekanntlich von Saint Simons genialer Weite des Blicks, „derzufolge alle nicht streng ökonomischen Gedanken der späteren Sozialisten (also auch der Marxisten — E. Z.) bei ihm im Keime enthalten sind“ (Engels, Die Entwicklung des Sozialismus, S. 46). Allerdings hat Garaudy recht, wenn er feststellt, daß es Saint Simon nicht um eine Beseitigung der Lohnsklaverei an sich zu tun war, sondern vielmehr um eine Reform des Kapitalismus mit dem utopischen Ziel der Verbesserung der Lage der Arbeiter. Denn es konnte sich für Saint Simon nicht darum handeln, den Kapitalismus zu beseitigen.

Wenn der Autor schließlich die fortschrittlichen Elemente im Denken Saint Simons vorwiegend durch dessen Opposition gegen den ökonomischen Anarchismus (Jean-Baptiste Say, Adam Smith u. a.), durch Saint Simons Appell an die Wissenschaft (der utopische Staat soll von Gelehrten und Industriellen geleitet werden) und durch seine utopische Voraussetzung einer Gesellschaft gekennzeichnet sieht, in der die Klassengegensätze aufgehoben sein werden, so ist damit nicht alles Wesentliche gesagt. Saint Simons Lehre enthält wichtige Ansätze zum wissenschaftlichen Sozialismus — das ist bei Garaudy nicht klar ersichtlich — erstens in seiner Kritik an der Form des Eigentums, das nicht durch Arbeit er-

worben ist, zweitens in seinem Plan einer staatlichen Organisation der Produktion, drittens in der Erkenntnis, daß nicht die neue Verteilung des Eigentums, sondern die Entwicklung der Produktivkräfte die politische und gesellschaftliche Entwicklung bedingt, und viertens in den Ansätzen zu einem historischen und dialektischen Denken.

Bei der Charakterisierung *Fouriers* ist Garaudy bestrebt, dessen kleinbürgerliche und revolutionsfeindliche Elemente aus seiner sozialen Herkunft zu erklären. Im Gegensatz zu Saint Simons Verherrlichung der kapitalistischen Gesellschaft war Fourier deren schärfster Kritiker. Mit Recht mißt Garaudy dem kritischen Teil des *Fourierschen* Werkes eine größere Bedeutung bei als dessen utopischen Entwürfen: Das gesamte durch die Zerstückelung des Eigentums und der Arbeit, durch das Schmarotzertum des Handels, durch die Entwertung der Arbeit, das Sinken der Löhne, das Steigen der Preise, die Verelendung der Massen und durch Wirtschaftskrisen gekennzeichnete kapitalistische Wirtschaftsgefüge bewegt sich nach Fourier in falschen Bahnen; diesen Irrweg verursacht „die Produktion durch die Zerstückelung des Eigentums und der Arbeit, was Vergeudung zur Folge hat und uns somit Tausender Reichtümer beraubt; die Konsumtion durch die Widersinnigkeit, wonach die wahren Produzenten, die Arbeiter, wenig und die Müßiggänger und Schmarotzer viel konsumieren; die Verteilung der Güter durch Anhäufung des Elends bei einem Teil der Gesellschaft und des Reichtums bei einem anderen; die Zirkulation durch die zahlreichen unproduktiven Zwischenhändler. Um derartige Mißstände zu verewigen, ist ein Unterdrückungsinstrument notwendig, das Staat genannt wird“ (S. 116).

Diesen Mißständen, fährt Garaudy fort, stellt Fourier das Traumbild einer besseren, dem Willen Gottes und der Natur der Menschen entsprechenden Ordnung gegenüber: die aus Phalansternen bestehende Gesellschaft kleinbürgerlicher Charaktere, in der durch friedliche Vereinigung aller Klassen, Talente und Leidenschaften die vollkommenste Harmonie herrschen wird.

Bietet die Analyse der Lehren *Fouriers* dem Leser einen guten Einblick in dessen Theorien und hebt Garaudy an der Geschichtsauffassung *Fouriers* in treffender Weise einerseits das Erbe des metaphysischen Materialismus, andererseits aber

den Ansatz zum dialektischen Weltbild hervor (Engels stellt die Meisterschaft *Fourierscher* Dialektik sogar neben Hegel! Vgl.: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, S. 47), so muß doch die Behauptung, das Ziel des *Fourierschen* Systems sei „nicht utopisch“, nur die Mittel seien es (S. 122), als Fehlurteil bezeichnet werden. Oder ist das Ziel einer harmonisierten Gesellschaft, in der zwar die Klassenunterschiede fortbestehen, aber durch die vernünftige Zügelung der Leidenschaften zum friedlichen Ausgleich gekommen sein werden, etwa nicht utopisch?

Im ganzen gesehen, hat der Verfasser die eigentlich utopischen Elemente der Systeme Saint Simons und *Fouriers*, wie sie Marx und Engels entwickelten (vgl. Marx, Das Elend der Philosophie, S. 146; Engels, Die Entwicklung des Sozialismus, S. 37 ff.), wenig zu charakterisieren verstanden oder sie, wie bei Fourier, verneint, so daß die einseitige Einschätzung ihrer Lehren ihn zu anfechtbaren Urteilen veranlaßt.

In einer umfassenden Analyse der Klassenverhältnisse unter der Herrschaft Louis Philippes, die Garaudy durch den Gegensatz von herrschender Finanzaristokratie auf der einen, industrieller Bourgeoisie, Kleinbürgertum, Bauerntum und Proletariat auf der andern Seite kennzeichnet, versteht es der Verfasser in ausgezeichnete Weise, dem Leser die vielfältigen Tendenzen und Widersprüche aufzuzeigen, die den nach 1830 hervortretenden sozialistischen und kommunistischen Strömungen zugrunde liegen. Die Opposition der Industriellen und Kleinbürger gegen die sogenannte Finanzaristokratie kam in der sozialistischen Ideologie der Nachfolger Saint Simons und *Fouriers* zum Ausdruck, welche die Rolle der Arbeiterklasse verkanteten, den Klassenkampf durch reformistische Ideen beseitigen zu können glaubten und idealistische oder religiöse Tendenzen vertraten. Garaudy läßt eine ausführliche Darstellung und Würdigung der *Saint Simonisten*, insbesondere des Pierre Leroux, folgen, die nach 1832 von den Fourieristen (Victor Considérant, Constantin Pecqueur, Louis Blanc, Proudhon) abgelöst wurden. Gut und treffend ist Garaudys Kritik an den reaktionären Lehren eines *Louis Blanc* und *Proudhon*, die ihre traurige Berühmtheit dadurch erlangten, daß sie „den Standpunkt des Klassenkampfes mit dem Standpunkt

kleinbürgerlicher Illusionen vertauschten, die unter dem Deckmantel einer scheinsoziologischen Phraseologie in Wirklichkeit nur der Festigung des Einflusses der Bourgeoisie auf das Proletariat dienen“ (S. 157). Proudhon war — nach Garaudy — der Meister jener sozialistischen Tradition, deren Vertreter „unter schwülstigen Phrasen die schlimmsten Zustände und die schlimmsten Verleugnungen mit einem opportunistischen und prinzipienlosen Reformismus zu tarnen“ verstanden (S. 157). Sein reaktionäres Bestreben bestand darin, daß er in einer Zeit des aufsteigenden Kapitalismus für ein aufgeteiltes Eigentum und die Kleinindustrie Partei ergriff, die Versöhnung der Klassen predigte, den politischen Kampf der Arbeiterklasse verneinte, den ökonomischen Problemen eine moralische Lösung zu geben versuchte und mit seinen utopischen Tendenzen zu Saint Simon zurückkehrte. Proudhon, so führt Garaudy aus, war der Vorläufer „jener unfruchtbaren Philosophie des Dilemma, die nicht danach strebte, den Widerspruch zu lösen, sondern sich mit einem grämlichen Ergötzen an ihrer Ohnmacht begnügte und mit einem leeren Dünkel metaphysischer Tiefe darin zurechtzufinden suchte . . . Niemand hat der französischen Arbeiterbewegung mehr geschadet als er“ (S. 164, 167).

Die Saint Simonisten und Fourieristen verloren vor 1840 mit dem Aufkommen der Arbeiterbewegung immer mehr an Einfluß. Garaudy schildert eingehend die Entwicklung der neobabouvistischen Bewegung unter der Führung Buonarottis (dessen kommunistisches Ideal allerdings noch asketisch-spartanische Züge trug), er charakterisiert die Bildung der Arbeitervereine, das Aufkommen der Arbeiterzeitungen und der kommunistischen Ideologien, aus denen mehr und mehr die Erkenntnis der ökonomischen Wurzeln der Klassenkonflikte sprach, die Klassenkampf und Revolution als unumgängliche Notwendigkeit hinstellten und in zunehmendem Maße von der materialistischen Weltanschauung getragen wurden. Garaudy unterscheidet drei Hauptrichtungen des französischen Kommunismus vor 1848: die mystische Strömung (Cabet), die neobabouvistische Strömung jakobinischer Tradition (Lapouneraie, Lahautière, Jean-Jacques Pillot) und die materialistische Strömung (Dézamy, Blanqui).

Es muß als besonderes Verdienst

Garaudys angesehen werden, die Lehren dieser Denker, die auf den jungen Marx nicht ohne Einfluß blieben, denen aber in der Literatur bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde, systematisch dargestellt zu haben. Auf ihre vielfältigen und differenzierten Ideen soll hier nicht näher eingegangen werden. Als wesentlichste Vertreter seinen Cabet und Auguste Blanqui herausgegriffen.

Bei der Beurteilung der Lehre Cabets unterscheidet Garaudy progressive und rückschrittliche Elemente. Positiv war sein Denken in dem Sinne, daß er der populärste Repräsentant des Kommunismus wurde und die kommunistische Idee zum ersten Mal in breite Massen trug. Seine Einwirkung auf das Proletariat war aber zugleich eine negative, da Cabets auf dem Urchristentum fußende Moral pazifistisch war, die Arbeiterklasse durch utopistische Tendenzen entwaffnete und den Kampf verschleierte, den die Großbourgeoisie gegen sie führte. Garaudy stellt Cabet in die Reihe der Utopisten, die ihr Ziel mit einer kleinen Sekte von Fanatikern zu erreichen strebten.

Eine andere Haltung nahm Blanqui ein, der von Garaudy in Anlehnung an Marx als „der Kopf und das Herz der proletarischen Partei in Frankreich“ bezeichnet wird (S. 231). Die nun folgende, rund 50 Seiten umfassende Würdigung dieses an die babouvistische Tradition anknüpfenden führenden Revolutionärs vermittelt dem Leser eingehende Kenntnisse vom Leben und politischen Entwicklungsgang Blanquis. Garaudys Tendenz, den vormarkunistischen Kommunismus und Materialismus zu überschätzen, verleitet ihn jedoch auch hier zu Fehlurteilen und Widersprüchen, die zur Verzerrung der geschichtlichen Perspektive führen. „Ökonomisch gesehen“, behauptet Garaudy, beginne Blanqui seit 1830 „die Klassenverhältnisse unter dem Gesichtspunkt der Produktion und nicht der Verteilung zu betrachten . . .“ Daraus ergeben sich angeblich für Blanqui zwei entscheidende Folgerungen: „1. Der Staat ist das Herrschaftsinstrument der Ausbenterklasse, d. h. der Klasse, die die Produktionsmittel besitzt; 2. Der Kommunismus bedeutet die kollektive Aneignung der Produktionsmittel durch die Arbeiter“ (S. 249). Von solchen ausgesprochen marxistischen Erkenntnissen kann aber bei Blanqui noch kaum die Rede sein, da seine Lehre, ähnlich wie die Baboeufs, sich auf den Gegensatz von Arm und Reich

gründet und ihm die Kenntnis der ökonomischen Gesetzmäßigkeit des Klassenkampfes verschlossen war. Auf Seite 271 behauptet Garaudy im übrigen das Gegenteil. Dort steht zu lesen, daß Blanqui die „kapitalistische Ausbeutung nicht klar analysierte“ und darum den Sozialismus „nicht als die Ausdehnung (1) dieser Begriffe erscheinen“ läßt. Der Zielpunkt des Klassenkampfes, so stellt er fest, sei für Blanqui durchaus nicht „der Triumph des Proletariats durch die kollektive Aneignung der Produktionsmittel“ gewesen (vgl. dagegen Punkt 2), da Blanqui „Sozialismus seine Wurzeln keineswegs in der wissenschaftlichen Geschichte der Gegenwart hatte“, sondern „utopische Züge“ trug. Zu dieser Feststellung kommt Garaudy, nachdem er 22 Seiten vorher das Gegenteil behauptete und auf Seite 268 feststellte, daß Blanqui durch den Einfluß der Lektüre von Marx immer mehr lernte, „alle Lehren entsprechend ihren Klasseneinheiten zu beurteilen“, um wiederum auf Seite 275 Blanqui „unzureichende Analyse der Klassenverhältnisse“ zu konstatieren.

Der utopistische Charakter von Blanquis Lehre wird von Garaudy an einigen Stellen zugegeben, im ganzen aber wenig klar herausgestellt. Blanquis politischer Mißerfolg erklärt sich (mehr als Garaudy es wahrhaben möchte) aus seinem blinden Idealismus, aus der Unkenntnis ökonomisch-soziologischer Gesetze und aus seiner daraus herzuleitenden Überschätzung einer revolutionären Praxis, die sich im blanquistischen Aufstand charakterisiert, welcher von der „Verschwörung einer geringen intellektuellen Minderheit“ (Lenin) alles erwartete. Bei der Interpretation von Blanqui antispiritualistischer, materialistischer Philosophie macht Garaudy mit Recht darauf aufmerksam, daß dieser Theoretiker die Rolle der Philosophie und den Kampf gegen die Religion als wichtigste Voraussetzung des revolutionären Kampfes überschätzte, nimmt aber andererseits die unhaltbare Behauptung Blanqui, der Zusammenbruch der Metaphysik sei „das Werk der Materialisten des 18. Jahrhunderts gewesen“ (S. 280), mit Zustimmung hin.

Inzwischen hat Garaudy allerdings — wie aus dem Vorwort von Winfried Schröder zu ersehen ist — seine widerspruchsvollen und anfechtbaren Anschauungen über Blanqui ökonomistische Theorien auf Grund der ihm zuteil gewordenen Kritik eingehend revidiert,

was aber dem deutschen Leser wenig hilft, da der selbstkritische Aufsatz nur in Frankreich erschienen ist. (Vgl. Roger Garaudy: *Le neo-Blanquisme de contrebande et les positions antiléninistes d'André Marty*, in: *Cahiers du Communisme*, Nr. 1/1953.)

In der zusammenfassenden *Schlußbetrachtung* ist Garaudy bestrebt, die grundsätzlichen Unterschiede der vor-marxistischen Lehren gegenüber den wissenschaftlichen Erkenntnissen von Marx und Engels herauszustellen, was ihm jedoch nicht voll und ganz gelingt. Während die marxistischen Theorien vom Klassenkampf, vom Mehrwert, von der kapitalistischen Akkumulation wenigstens, wenn auch nur oberflächlich, von ihm angedeutet werden, lassen die Ausführungen über die materialistische Dialektik leider eine Darstellung des Wesentlichen vermissen. Damit bestätigt sich der Gesamteindruck, daß Garaudy den metaphysisch-mechanistischen Materialismus des 18. Jahrhunderts vom dialektischen und historischen Materialismus der wissenschaftlichen Sozialisten nur unklar unterscheidet. Die Verherrlichung des metaphysischen Materialismus und eine verschwommene Grenzziehung gegenüber dem dialektischen Materialismus verleiten den Verfasser beispielsweise zu folgenden Begriffsverwirrungen: Garaudy vermißt bei Blanqui eine „Analyse des Mechanismus (1) der Produktion des Mehrwertes“ (S. 266); an anderer Stelle spricht er vom „Mechanismus des Klassenkampfes“ oder vom „Mechanismus der kapitalistischen Akkumulation“ (S. 290) usw. Er greift also zu Formulierungen, die der Terminologie des dialektischen Materialismus widersprechen und ihre Wurzel im mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts haben.

Alles in allem: ein Buch, das seine zwei Seiten hat. Einerseits nicht ohne Kritik zu lesen und voller Mängel, die im Vorwort von Winfried Schröder, einer Warnungstafel gleichsam, dem Leser vor Augen gestellt werden. Andererseits im Hinblick auf Themenstellung und Materialreichtum ein überaus erfreuliches Werk, auf das wir lange gewartet haben, weil es wesentliche Quellen des Marxismus erschließt; ein Buch, das uns mit der Kenntnis der revolutionären Traditionen Frankreichs auch ein tieferes Wissen um unsere eigene Vergangenheit vermittelt und uns zum unmittelbaren Studium der Vorläufer des wissenschaftlichen Sozialismus

anregt. An Stelle eines kritisierend-rechtfertigenden Vorworts, das an sich wertvolle Gesichtspunkte und Ergänzungen bietet, bei der Herausgabe eines noch lebenden Autors aber entbehrlich scheint, solange das Werk sich selber zu rechtfertigen imstande ist, wäre wohl eine gründliche Überarbeitung des Buches durch den Autor empfehlenswerter gewesen. Das mit seiner wertvollen Grundkonzeption und Themenstellung durchaus bedeutsame Werk würde dabei zweifellos gewonnen haben.

Edith Zenker (Berlin)

Béla Fogarasi: Kritik des physikalischen Idealismus. Aufbau-Verlag, Berlin 1953. 166 Seiten.

Der ungarische Philosoph Bela Fogarasi, von dem bereits 1946 im damaligen SWA-Verlag eine sehr eingehende und aufschlußreiche Untersuchung über die Zerstörung der Kultur unter der Herrschaft des Faschismus erschien¹, hat das Wesen und die Methoden des physikalischen Idealismus einer umfassenden Kritik unterzogen.

Diese Ausführungen — zuerst als Vortrag vor der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gehalten — wurden in Buchform durch den Aufbau-Verlag dem deutschen Leser zugänglich gemacht, fast gleichzeitig erschienen Auszüge daraus im Rahmen der Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik in dieser Zeitschrift (Heft 3/4 I/1953). Leider sind Fogarasis ganz ausgezeichnete Darlegungen bisher trotz ihrer aktuellen Bedeutung viel zu wenig beachtet worden. Seit dem Erscheinen von Lenins genialem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ haben wir auf dem Gebiet der Naturwissenschaften große Fortschritte zu verzeichnen. Diese Fortschritte ließen als notwendige Folge die Widersprüche zwischen den Lagern der Anhänger des Materialismus und des Idealismus sich verschärfen und stärker als früher ans Tageslicht treten.

Besonders die klärenden Diskussionen der Naturwissenschaftler in der Sowjetunion und auch in den Ländern der Volksdemokratie bewiesen und beweisen

ständig die Überlegenheit der materialistischen Weltanschauung über die idealistische — sie zeigen uns, daß der Materialismus erstarkt und seinen Einfluß unaufhaltsam vergrößert. Auch in den kapitalistischen Ländern bekennt sich im Verlauf der Entwicklung eine wachsende Anzahl Naturwissenschaftler zum Materialismus. Gleichwohl muß festgestellt werden, daß der Idealismus noch mit aller Kraft und allen Mitteln um seine Position kämpft und daß viele Naturwissenschaftler der kapitalistischen Länder noch unter seinem Einfluß stehen.

Der moderne Idealismus hat im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft, im Auftrage des Monopolkapitals die Aufgabe, die ideologische Kriegsvorbereitung zu unterstützen und vor allem weite Kreise der Bevölkerung durch geschickte ideologische Taschenspielertricks von den wirklichen Plänen der Kriegsvorbereitung abzulenken. Der physikalische Idealismus der Gegenwart ist eine erkenntnistheoretische Richtung in den Naturwissenschaften, die bereits Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach dargelegt hat. „Die Grundidee der in Rede stehenden Schule der neuen Physik ist die Leugnung der objektiven Realität... oder der Zweifel an der Existenz einer solchen Realität. Hier trennt sich diese Schule von dem nach allgemeinem Eingeständnis unter den Physikern vorherrschenden Materialismus...“, sie sondert sich ab als Schule des „Physikalischen Idealismus.“² Als abschließendes Urteil über diese neue Schule kommt dann Lenin zu der Feststellung: „Mit einem Wort, der physikalische Idealismus von heute bedeutet... nur, daß eine gewisse Naturforscherschule in einem gewissen Zweig der Naturwissenschaft zu einer reaktionären Philosophie abgeglitten ist.“³

Als wesentliche Merkmale des physikalischen Idealismus stellt Lenin besonders heraus: 1. Die Physik ist formalistisch — die Mathematik wird besonders stark betont; „Die Materie verschwindet — es bleiben nur Gleichungen“; 2. Aus der Meinung, „alle alten Wahrheiten der Physik, einschließlich auch solcher, die als unbestreitbar und unerschütterlich

¹ B. Fogarasi, Die Zerstörung der Kultur in Deutschland unter der Herrschaft des Faschismus, Berlin 1946.

² Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, Moskau 1947, S. 325.

³ a. a. O., S. 335.

gegolten haben, erweisen sich als relative Wahrheiten“, folgern die Anhänger des physikalischen Idealismus, es könne keine objektive — von den Menschen unabhängige Wahrheit geben. Diese Anbetung des Prinzips des Relativismus führt bei Unkenntnis der Dialektik unweigerlich zum Idealismus.

Diese Charakterisierung des physikalischen Idealismus durch Lenin ist im wesentlichen heute ebenso gültig wie vor 45 Jahren. Daneben weist der physikalische Idealismus unserer Tage aber einige neue Momente auf, die es als notwendig erscheinen lassen, sich eingehend mit ihm zu befassen.

Die von Engels in seinem Werk „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ getroffene Feststellung, daß „mit jeder epochemachenden Entdeckung schon auf naturwissenschaftlichem Gebiet der Materialismus seine Form ändern muß“, kann auch bei dem physikalischen Idealismus unserer Tage gemacht werden, der neben den bereits zu Lenins Zeiten bekannten von einer Reihe neuer Argumente Gebrauch macht. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser erkenntnistheoretischen Strömung.

Die großen Fortschritte der Wissenschaft haben vor allem auf dem Gebiet der theoretischen Physik und der Kernphysik in Fragen der Erkenntnistheorie bei den bürgerlichen Wissenschaftlern zu Zweifeln an ihren bisherigen Anschauungen geführt. Diese Fortschritte bestätigen immer mehr die Anschauung des dialektischen Materialismus, was jedoch von diesen Wissenschaftlern nicht erkannt und, wo erkannt, nicht ausgesprochen wird.

Die Relativitätstheorie und vor allem die Atomphysik lassen diese erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, in welche die moderne Physik geraten ist, offen zutage treten. Es bewahrheiten sich die Worte Lenins: „Die moderne Physik... ist dabei, den dialektischen Materialismus zu gebären. Die Entbindung verläuft schmerzhaft. Außer den lebendigen und lebensfähigen Wesen kommen unvermeidlich noch gewisse tote Produkte, einige Abfälle zum Vorschein, die in die Kehrichtgrube gehören.“⁴ Diese von Lenin in die Kehrichtgrube verwiesenen Abfallprodukte bilden heute eine will-

kommene Nahrung für die idealistischen Philosophen und Naturwissenschaftler, die mit allen Mitteln versuchen, ihre zum Untergang verurteilten Anschauungen festzuhalten.

Es ist der Zweck des Referats von Fogarasi, die neuen Momente des physikalischen Idealismus zu deuten und zu kritisieren. Die Notwendigkeit dieser Veröffentlichung zum gegenwärtigen Zeitpunkt — vor allem einer Kritik, die allgemein verständlich ist — ergibt sich schon aus der Tatsache, daß alle Vertreter des physikalischen Idealismus ihre erkenntnistheoretischen Auffassungen nicht in systematisch-philosophischen Werken, sondern entweder in der Form andeutender Erörterungen in ihren physikalischen Schriften oder aber in sogenannten populär-wissenschaftlichen Aufsätzen und Vorträgen darlegen. Obwohl die meisten Naturwissenschaftler aus dem bürgerlichen Lager auf philosophischem Gebiet reichlich ungebildet sind, sind sie dennoch bestrebt, aus ihren Forschungsergebnissen erkenntnistheoretische Schlußfolgerungen zu ziehen.

Fogarasi stellt richtig fest: „Wir dürfen hier indessen keine exakten, präzisen Fassungen und Begriffe erwarten. Ein Lebelement der physikalischen Idealisten ist die philosophische Verwirrung. Dies ist schon von Lenin sehr oft festgestellt worden und hat sich auch seither nicht geändert. Dieselben Physiker, die die mathematischen Formeln in äußerst exakter Weise gebrauchen und auf diesem Gebiete Fehler für unzulässig halten würden, benützen die erkenntnistheoretischen Grundbegriffe in der inkonsequentesten, nachlässigsten Weise, wobei sie sich um Zweideutigkeiten ganz und gar nicht kümmern. Ihre einzige Konsequenz besteht darin, daß sie vollständig inkonsequent sind.“⁵

Obwohl die Vertreter des physikalischen Idealismus auf eine systematische Ausführung ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen verzichten, liegt bei ihnen dennoch ein geschlossener, zusammenhängender weltanschaulicher, erkenntnistheoretischer und methodologischer Standpunkt vor. Deshalb steht vor uns die Aufgabe, die zur Pflicht eines jeden fortschrittlichen und friedliebenden Wissenschaftlers wird, diesen Stand-

⁴ B. Fogarasi, Kritik des phys. Idealismus, Berlin 1953, S. 24.

⁵ Lenin, a. a. O., S. 335/336.

punkt aus der Unklarheit der Verdunklung ans Licht zu bringen und seine gesellschaftliche Rolle zu beleuchten.

Darin liegt die große Bedeutung der Veröffentlichung des Vortrags, daß sie uns diese Aufgabe leichter macht. Wir haben mit ihm in verständlicher, die wichtigsten Gebiete berührender Form eine Darstellung aller Machenschaften des physikalischen Idealismus in die Hand bekommen.

Fogarasi betont richtig, daß die bisherige Methode, diesen Komplex zu behandeln, die Methode, sich nur auf bestimmte Hinweise auf diese oder jene Unrichtigkeit zu beschränken, keinen umfassenden Erfolg verspricht. Auf diese Weise lassen sich lediglich einige Marxisten von der Unrichtigkeit des Idealismus überzeugen, aber die Hauptaufgabe — nämlich die große Zahl der hervorragenden und politisch fortschrittlichen Wissenschaftler für den dialektischen Materialismus zu gewinnen — kann so nicht bewältigt werden. Dazu ist eine eingehende und umfassende Kritik des gesamten Komplexes nötig.

Fogarasi betont aus diesem Grunde, daß es nötig ist, an Stelle der bisher stattgefundenen Einzelgefechte eine umfassende Offensive gegen den physikalischen Idealismus zu beginnen.

Was sind nun die besonderen Merkmale des physikalischen Idealismus in seiner derzeitigen Gestalt? Fogarasi bezeichnet als solche: 1. Der Idealismus verbindet sich noch unmittelbar mit der physikalischen Theorie als bei Mach. 2. Der Formalismus, namentlich der mathematische, spielt eine viel größere Rolle als in den Lehren von Mach und Avenarius. 3. Der Schwerpunkt hat sich auf die Fragen der Kausalität und des Determinismus verlagert; indem der physikalische Idealismus der Gegenwart den subjektiven Idealismus in neuer Form darlegt, richten sich gleichzeitig seine entscheidenden Bemühungen darauf, die Auffassungen des Materialismus in der Frage der Kausalität und des Determinismus über den Haufen zu werfen. 4. Der neue physikalische Idealismus operiert in sämtlichen Fragen mit dem Gegensatz von Makrophysik und Mikrophysik und gründet seine idealistischen Sätze auf die Interpretation der Mikrophysik (Atomphysik, Quantenmechanik). 5. Der fideistische Charakter des Idealismus erscheint in offenerer und stärker zugespitzter Form.

An Hand dieser Merkmale fordert Fogarasi, daß der Kampf gegen den physikalischen Idealismus nach vier Richtungen hin geführt werden muß. Gegen den Subjektivismus, den Agnostizismus, gegen die Leugnung der Kausalität — den Indeterminismus — und gegen den Fideismus.

Diese vier Richtungen werden vom Verfasser einer ausführlichen Kritik unterzogen und in ihrer ganzen Gefährlichkeit aufgedeckt. Als erstes behandelt er den physikalischen Idealismus als Subjektivismus. Er weist nach, daß der physikalische Idealismus der Gegenwart eine Variante des subjektiven Idealismus ist, bei der gewisse neue Momente auftreten, die uns zeigen, daß eine noch unmittelbarere Verknüpfung mit der physikalischen Theorie als bei Mach vorhanden ist und daß die Hauptvertreter des modernen physikalischen Idealismus raffinierter und irreführender ans Werk gehen als ihre Vorläufer.

Die physikalischen Idealisten verkünden unter Zuhilfenahme der Ergebnisse der modernen Physik die Priorität des Subjekts — des Bewußtseins. Sie leugnen die vom Subjekt unabhängige objektive Außenwelt und kommen zur Verneinung der Stofflichkeit des atomaren Gegenstandes. Sie behandeln aber die wichtige Frage des Verhältnisses von Subjekt und Objekt nicht an erster Stelle, sondern stellen davor das Problem der Kausalität, des Determinismus und Indeterminismus. Es ist jedoch wichtig, daß zuerst das grundlegende Problem des Verhältnisses vom Subjekt zum Objekt geklärt wird, denn aus der Leugnung der unabhängig vom Bewußtsein existierenden objektiven Außenwelt folgen dann der erkenntnistheoretische Agnostizismus, die Leugnung der Kausalität und letztthin das vollständige Aufgehen des physikalischen Idealismus im Fideismus.

Im Gegensatz zur klassischen Physik propagieren Heisenberg und andere, daß das Elementarteilchen der modernen Physik seinem Wesen nach nicht ein materielles Gebilde, sondern nur ein Symbol sei: „Die neue Atomphysik handelt nicht vom Wesen und Bau der Atome, sondern von den Vorgängen, die wir beim Beobachten der Atome wahrnehmen.“ Ob wir Bohr, Heisenberg oder deren Popularisatoren nehmen, überall sehen wir, daß diese nicht das Atom, sondern lediglich Vorgänge, die beim

Beobachten der Atome wahrgenommen werden, interessieren. Grundsätzlich lehnt die moderne Physik den klassischen Begriff einer objektiven Veränderung der Gegenstände ab. Sie interessiert nur das gegenwärtig Beobachtete über den Gegenstand. Damit ist für sie nun nicht mehr das Verhältnis zwischen dem Subjekt — dem Bewußtsein — und dem Objekt, sondern lediglich das zwischen dem Beobachtungsinstrument und dem Objekt maßgebend. In der Grundfrage nach dem Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt machen die Anhänger des physikalischen Idealismus den großen Fehler, daß sie das Meßinstrument mit dem Subjekt identifizieren.

Nichts kann augenscheinlicher die Verwirrung in den Köpfen jener Wissenschaftler charakterisieren als diese Tatsache. Fogarasi beweist an Hand einer Reihe von Beispielen aus der modernen Physik die Unsinnigkeit dieser falschen Identifikation. Dabei stellt er fest, daß dieser Unsinn an sich gar nichts Neues bietet, sondern nur in abgeänderter Form längst widerlegte Argumente aus der Zeit vor 40 bis 50 Jahren auftischt — und doch liegt in der Art, wie diese Argumente vorgebracht werden, etwas Neues, das die Physiker und das Publikum irreführen soll und dem Imperialismus wichtige ideologische Dienste leistet.

Diese geistige Waffe der Reaktion verliert indessen sogleich ihre Schärfe, wenn man die prahlerischen und verworrenen Sätze des physikalischen Idealismus einer kritischen Analyse unterzieht. Dann stellen sich die ganze Hohlheit und das leere Durcheinander dieser Argumentation heraus.

Welcher Pessimismus, welche zutiefst antihumane Gesinnung drückt sich in den Worten Browsers aus, die als Konsequenz aus der Ablehnung der objektiven Außenwelt aufgefaßt werden müssen und die Fogarasi als Beispiel zitiert: „Seit 30 Jahren sind wir stufenweise Augenzeugen der Zertrümmerung der Außenwelt. Ich möchte den Philosophen eine Frage aufgeben. Ist das Verlorengehen dieser äußeren Welt ein so großer Verlust für die Philosophen?“⁶ Gegen diese Einstellung muß Front gemacht werden, denn nur kurz ist der Schritt von dieser scheinbar rein theoretischen Überlegung des Idealismus bis zur Umsetzung dieser Worte in die Praxis, zu

der Zerstörung der äußeren Welt durch einen neuen Weltkrieg.

Die Veröffentlichung solcher antihumanistischer Ergüsse hilft den neuen Weltkrieg vorbereiten, indem sie die verbrecherischen Machenschaften der im Dienst der Kriegsvorbereitungen stehenden Ideologen in den Mantel „philosophischer Weisheiten“ hüllt.

Es wird von Fogarasi richtig festgestellt, daß das Verhältnis zwischen Meßinstrument und Gegenstand keinesfalls ein solches zwischen Subjekt und Objekt, sondern lediglich eines zwischen zwei physikalischen Gegenständen ist. Das erkenntnistheoretische Verhältnis ist das des erkennenden Bewußtseins und des erkannten oder zu erkennenden Gegenstandes. Die Verwechslung beider Verhältnisse ist die Fälschung, der sich die Vertreter des Subjektivismus schuldig machen. Diese subjektivistische Auflösung des ganzen Verhältnisses führt zum Machismus.

Da dieser jedoch in seiner primitiven Form nicht mehr zugkräftig ist, muß der quantentheoretische Idealismus zu neuen Methoden greifen. Als erstes wird die klassische Physik bzw. das Weltbild der klassischen Physik verbannt. Man erklärt, die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik hätten das Weltbild der klassischen Physik überholt und damit auch die Annahme einer objektiven Außenwelt.

Der einzige Ausweg aus diesem Wirrwarr ist die materialistische Erkenntnistheorie, die für die klassische wie für die moderne Physik Gültigkeit hat. Danach ist die Quantenphysik nicht eine wissenschaftliche Theologie, sondern eine ebenso exakte Wissenschaft, wie es die Naturwissenschaften im allgemeinen sind. Sie ist eine Wissenschaft vom atomaren Gegenstand und nicht eine solche über unser Wissen von diesem Gegenstand.

Es ist die Aufgabe der Physiker — so stellt Fogarasi fest —, die Quantentheorie vom Idealismus zu reinigen und alle ihre theoretischen Schwierigkeiten auf materialistischer Basis zu lösen. Er weist an Beispielen wissenschaftlicher Arbeiten aus der Sowjetunion und aus Ungarn nach, daß die Kenntnis des dialektischen Materialismus und dessen konkrete Anwendung dabei eine unschätzbare Hilfe bieten.

Die Anhänger des physikalischen Idealismus, z. B. Heisenberg, sprechen den sub-

⁶ Fogarasi, a. a. O., S. 30/31.

jektiven Idealismus nicht offen aus, sondern hüllen ihn in Agnostizismus. Es ist also ebenso notwendig, den agnostizistischen Charakter der Aussagen moderner Physiker zu entlarven. Der Agnostizismus leugnet die Erkennbarkeit der Materie und führt die in der Philosophie nicht bewanderten Naturforscher irre. Auch in dieser Richtung zeigt sich, daß sich Bohr, Heisenberg und andere aus diesem Kreis in nichts von Mach und dessen Agnostizismus unterscheiden. Mit einer Blütenlese von Zitaten entlarvt Fogarasi die Gefährlichkeit dieser Gedankengänge, die auf unerhörter Verwirrung in den Köpfen ihrer Erzeuger beruhen.

Mit Hilfe der Unbestimmtheitsrelation versuchen die modernen Agnostiker, der menschlichen Erkenntnis eine prinzipielle Grenze zu setzen. Sie leugnen damit die Tatsache, daß mit Hilfe des Denkens beständig die Grenzen unserer Erkenntnis erweitert werden. Sie leugnen jeden Fortschritt der Wissenschaft. Dieses Leugnen bedeutet eine Absage an die Wissenschaft, es soll die geschichtliche Entwicklung, den Fortschritt zum Stehen bringen oder nach rückwärts wenden. Daraus ersieht man die gesellschaftliche Aufgabe des Agnostizismus, dessen reaktionärer Charakter heute mehr denn je sichtbar wird.

In der Leugnung der Erweiterung unserer Erkenntnis ist natürlich das Kriterium der Praxis für die Agnostiker ein Hindernis, dessen Anwendung sofort den ganzen erkenntnistheoretischen Schwindel aufdecken würde. Soweit es sich um Herstellung von Massenvernichtungswaffen handelt, können diese Physiker auf praktische Erfahrungen nicht verzichten. In ihren erkenntnistheoretischen Abhandlungen jedoch fürchten sie das Kriterium der Praxis und leugnen es, wo sie nur können.

Als eine der schädlichsten und gefährlichsten Offenbarungen des physikalischen Idealismus behandelt dann Fogarasi die Verneinung der Kausalität, die Abkehr vom Determinismus. In allen philosophischen Schlußfolgerungen, die mit der Quantenphysik zusammenhängen, spielt dies eine entscheidende Rolle. Von bedeutsamen Äußerungen, wie z. B., „das strenge Kausalitätsgesetz, wie es in der klassischen Physik bekannt ist, sei in der Quantenphysik nicht gültig“, gehen die reaktionären Physiker und Philosophen bis zu der Behauptung, daß

die neue Physik mit der Kausalität unvereinbar sei, ja sie beweisen sogar mathematisch, „daß es keine Kausalität gäbe“.

Wesentlich zur Charakterisierung dieser Richtung, die die Kausalität leugnet, ist es, daß sowohl Heisenberg als auch andere Positivisten Determinismus und Kausalität identifizieren, was nur zeigt, daß diese Begriffe erkenntnistheoretisch in „nicht scharfem“, sondern ungenauem Sinn gebraucht werden.

Bei der Verkündung des Indeterminismus spitzt sich der von den physikalischen Idealisten konstruierte Gegensatz zwischen klassischer und moderner Physik so weit zu, daß das Weltbild der Physik, das auf der Grundlage der unbedingten Gültigkeit des Determinismus, des Kausalitätsgesetzes steht, als Illusion und Irrtum abgetan wird. Ihm wird daher das Weltbild der Quantenphysik, beruhend auf Statistik, Wahrscheinlichkeit, Zufall, „Freiheit“ gegenübergestellt.

Die Verkündung des Indeterminismus und der Akausalität begründet der physikalische Idealismus unter anderem damit, daß er sich auf die Diskontinuität der Materie beruft. Hierzu ist von seiten des dialektischen Materialismus zu sagen, daß sich wohl die Auffassungen über Determinismus und Kausalität im Laufe der historischen Entwicklung ändern, daß sich aber die Kausalität als Eigenschaft der Materie niemals ändert.

Die Leugnung des Determinismus und der Kausalität ist für die Entwicklung der Wissenschaft gefährlich, sie stiftet Verwirrung in den Köpfen der Physiker und hemmt ihr Selbstvertrauen. Sie führt dazu, daß sie der Wirklichkeit entsagen und sich auf die Feststellung statistischer Wahrscheinlichkeiten bzw. einen mathematischen Formalismus beschränken.

Durch die Leugnung der Gesetzmäßigkeit in Natur und Gesellschaft sollen die werktätigen Massen gehindert werden zu erkennen, daß mit Hilfe der Erkenntnis der Gesetze der Gesellschaft aller Unterdrückung und Ausbeutung ein Ende gemacht werden kann. Wird an Stelle der Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung der Zufall gesetzt, dann ist der Theologie der Zugang zu den Wissenschaften geöffnet, dann tritt an die Stelle des Wissens der Glaube.

Fogarasi zeigt, daß die Verkündung des Indeterminismus direkt zum Fideismus führt, der als wesentlicher Bestand-

teil der gängigen reaktionären Anschauungen entlarvt werden muß.

Zur Klärung des Zusammenhanges zwischen Idealismus und Fideismus stellt er an den Anfang der Kritik des Fideismus ein Wort Lenins aus „Materialismus und Empiriokritizismus“: „Der letztere ist nur eine verfeinerte raffinierte Form des Fideismus, der in voller Rüstung gewappnet dasteht, über gewaltige Organisationen verfügt und nach wie vor unausgesetzt auf die Massen einwirkt, wobei er sich das geringste Schwanken des philosophischen Gedankens zunutze macht.“⁷

An Hand dieses Zitates charakterisiert Fogarasi den fideistischen Charakter des physikalischen Idealismus, der, im Gegensatz zu seinen Vorgängern vor 50 Jahren, konzentrierter Fideismus ist. Die Physiker im Lager des physikalischen Idealismus sind bewußte Fideisten, ja sie müssen es sein im Auftrag ihrer Brotherren, die sich bemühen, den dritten Weltkrieg vom Zaune zu brechen.

Eines der wesentlichsten Merkmale, daß der physikalische Idealismus Fideismus ist, ist sein Dogmatismus. Da er nicht in der Lage ist, für seinen philosophischen Unsinn Beweise zu erbringen, dogmatisiert und kanonisiert er seine Aussagen. Die Art, wie er seine Ergebnisse verkündet, muß als Opium für die bürgerliche Intelligenz bezeichnet werden.

Kommt auch die Religion in den Ausführungen der physikalischen Idealisten nicht offen zum Ausdruck, so schrecken diese doch vor Andeutungen in dieser Richtung nicht zurück. Als eines der krassesten Beispiele zitiert Fogarasi ein Referat auf der Jahresversammlung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte von 1951. Aus der Feststellung, daß das Wesen des Denkens auf naturwissenschaftlicher Grundlage nicht erfaßt werden könne, folgerte man: „Das Wort gehört den Philosophen und Theologen.“

Mögen die Vertreter des physikalischen Idealismus ihre Auffassungen nicht Fideismus, sondern Positivismus, Physikalismus und sonstwie nennen, das ändert nichts an der Tatsache, daß der fideistische Charakter ihrer Lehren besteht.

Die gesellschaftliche Aufgabe des Fideismus ist es, das Vertrauen der Massen auf die Richtigkeit der wissenschaft-

lichen Weltanschauung zu erschüttern, die Meinung zu erwecken, daß der Zufall vorherrschend sei. Deshalb geht der Hauptstoß der Fideisten gegen den Determinismus und die Kausalität. An Stelle der vollkommenen Gesetzmäßigkeit einer objektiv existierenden Welt setzen sie den „würfelnden Gott“, wie einem der Hauptvertreter des Fideismus von Einstein vorgeworfen wurde. Die Fideisten werden Verkünder des Aberglaubens und der Mystik, nur daß an Stelle der alten diskreditierten Mythologie die Atommythologie, die Atommystik tritt.

In überzeugender Form hat Fogarasi ein Bild des physikalischen Idealismus entworfen und dessen ganze Gefährlichkeit aufgedeckt. Was sich vor uns auf-tut, ist eine Musterkollektion von Unwissenschaftlichkeit, die nicht scharf genug kritisiert werden kann. Das Buch gewinnt noch dadurch an Bedeutung, daß Fogarasi an den neuesten Ergebnissen der Physik zeigt, wie von den Physikern ihre bereits vorher aufgestellten idealistischen philosophischen Dogmen in die Physik hineingetragen werden und wie nun mit Hilfe von Schwarzkünstlerproduktionen der Anschein erweckt wird, als ergäben sich diese Schlußfolgerungen aus den Ergebnissen der Physik.

Wie einfach es sich die Vertreter des physikalischen Idealismus machen, beweist der Verfasser am Beispiel des (nach seinem Ausdruck) „Salto mortale“ des physikalischen Idealismus. Weil es für dessen Vertreter keinen vom Subjekt unabhängigen atomaren Gegenstand gibt, versuchen sie mit allen Mitteln, seine Existenz zu leugnen. Sie verfahren nach dem einfachen Rezept: „Was wir nicht erkennen, hat nicht zu existieren.“ Sie erklären die Nichtexistenz des Elementarteilchens zum Dogma. Leider können sie nicht umhin, in der Praxis die Existenz des Elementarteilchens anzuerkennen, da sie ja dessen Eigenschaften ausnutzen, vor allem in der Produktion von Massenvernichtungswaffen. Da diese Tätigkeit jedoch vor der großen Masse der Menschen nicht offen ausgesprochen werden soll, muß die Existenz des Elementarteilchens in mystisches Dunkel gehüllt werden, um die Menschen zu verdummen und einzuschläfern. Da die exakten Methoden zur wissenschaftlichen Erkenntnis den idealistischen Physikern unbekannt sind bzw.

⁷ Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, Moskau 1947, S. 386.

diese sie nicht erkennen wollen, stellen sie ihre Behauptungen in Form von Nichtexistenzsätzen auf. Wie einfach ist es doch, das Nichtsein zum Dogma zu erklären, man hat keine Verpflichtung, durch Existenzsätze diese Aussagen zu ergänzen, man hüllt sich in Mehrdeutigkeiten und schafft damit die notwendige Verwirrung in den Köpfen der Menschen, um selbst deren Unterdrückung und Ausbeutung intensiver denn je durchführen zu können.

Hierin liegt, wie schon anfangs bemerkt, die gesellschaftliche Aufgabe des physikalischen Idealismus. Aus diesem Grunde ist es heute mehr denn je notwendig, über erkenntnistheoretische Fragen der Naturwissenschaften zu diskutieren, denn jede Kritik am physikalischen Idealismus, jede Analyse seiner Sätze vom Standpunkt des dialektischen Materialismus wird zu einer ideologischen Waffe in den Händen der Kräfte des Fortschritts.

Die gegenwärtige Situation in der Naturwissenschaft macht es uns zur Pflicht, Diskussionen über diese Probleme durchzuführen und bereits begonnene in breiterem Rahmen fortzusetzen. Leider müssen wir feststellen, daß in Deutschland bisher noch niemand in so überzeugender Weise wie Fogarasi einen Überblick über das gesamte Problem vom Standpunkt des dialektischen Materialismus gegeben hat. Wir müssen die bedauerliche Tatsache feststellen, daß fast sämtliche zu diesen Fragen erschienenen Werke Übersetzungen von Arbeiten marxistischer Wissenschaftler aus der Sowjetunion, den Volksdemokratien und den kapitalistischen Ländern sind. Wir freuen uns, daß Fogarasi durch seinen Vortrag uns wertvolle Argumente in die Hand gegeben und damit auch unsere Diskussion über erkenntnistheoretische Fragen der modernen Physik entschieden bereichert hat.

Hoffen wir, daß in Zukunft auch andere noch ungeklärte Probleme diskutiert werden. Nur so können wir die große Zahl der Wissenschaftler, die in ihren politischen Handlungen bereits auf der Seite des Fortschritts stehen, auch von der Richtigkeit des dialektischen Materialismus überzeugen. Das ist die Aufgabe, die es zu lösen gilt; das Buch Fogarasis macht uns die Lösung wesentlich leichter. Es ist ein Beispiel, wie wissenschaftliche Fragen behandelt werden müssen, damit sie von einem größeren

Kreis mit Verständnis gelesen werden können und so zur Aufklärung beitragen, die gerade heute nötig ist, wo von Seiten der Imperialisten mit allen Mitteln bewußt die Verdummung der Menschen gefördert wird.

Karl Heinig (Potsdam)

Rudolf Carnap: Einführung in die symbolische Logik mit besonderer Berücksichtigung ihrer Anwendungen. Springer-Verlag, Wien 1954. 209 Seiten.

Die Logik hat sich bekanntlich im letzten Jahrhundert zu einer weitgehend mathematischen Disziplin entwickelt. Sie wird trotzdem heute noch, auch in der modernen Form der mathematischen Logik, sowohl von Philosophen als auch von Mathematikern an Universitäten behandelt. Die Vertreter der mathematischen Logik sind deshalb zum Teil Professoren der Philosophie und zum überwiegenden Teil Professoren der Mathematik. Auf Grund dieser doppelten Stellung der mathematischen Logik werden auch sehr verschiedenartige Lehrbücher der mathematischen Logik geschrieben. Die Mathematiker schreiben in erster Linie Lehrbücher, die sich an ein mathematisches Publikum im engeren Sinne wenden; die Philosophen geben sich stets Mühe, für ein größeres philosophisches Publikum zu schreiben. Während die Mathematiker in ihren Darstellungen nach Möglichkeit ideologische Ausführungen vermeiden, sind die philosophischen Darstellungen gewöhnlich von Weltanschauungen durchsetzt.

Besonders charakteristisch für diese weltanschauliche Durchsetzung sind die Schriften, die Carnap geschrieben hat. Carnap stammt bekanntlich aus dem Wiener Kreis, der seine philosophische Grundhaltung auf Mach gründet. Ich habe in einer vor kurzem veröffentlichten Anzeige eines Buches von Victor Kraft diesen Wiener Kreis eingehender behandelt (vgl. Heft 1/II/54 dieser Zeitschrift). Es erübrigt sich infolgedessen, in dem vorliegenden Referat diese Dinge nochmals zu wiederholen.

Carnap ist zunächst hervorgetreten mit einer Arbeit über das Raumproblem. In wissenschaftlichen Kreisen bekannt geworden ist er durch seinen 1929 erschienenen „Abriß der Logistik“. In diesem Buch gab er eine komprimierte Darstellung der Untersuchungen, die in dem

früheren Standardbuch der mathematischen Logik, nämlich in den *Principia Mathematica*, erschienen waren. Dieses erste Carnapsche Buch war im wesentlichen rein technischer Art und kann auch heute noch durchaus seine Aufgabe erfüllen. Anders stand es dann mit seinem zweiten Buch, das 1934 mit dem Titel „Logische Syntax der Sprache“ erschienen ist. Dieses Buch war schon durchsetzt mit weltanschaulichen Fragestellungen. Es war für die Weiterentwicklung der mathematischen Logik nur noch von sehr geringer Bedeutung.

In der vorliegenden „Einführung in die symbolische Logik“ werden nun die beiden Bücher „Abriß der Logistik“ und „Logische Syntax der Sprache“ in einer neuen Gesamtdarstellung vereinigt. Man kann sich vorstellen, was bei dieser Gesamtdarstellung herauskommt. Charakteristisch für diese neue Darstellung ist schon der einleitende Abschnitt, in dem die Aufgabe der symbolischen Logik nach Carnap entwickelt wird. Danach handelt es sich bei der symbolischen Logik nicht um eine Theorie, d. h. ein System von Behauptungen über gewisse Gegenstände, sondern um eine Sprache, d. h. ein System von Zeichen und von Regeln zur Verwendung dieser Zeichen. Hier erkennt man ganz klar, daß es sich nicht um eine einwandfreie Darstellung des Gebietes der mathematischen Logik handelt, sondern um eine Darstellung dieses Gebietes im Sinne des logischen Positivismus.

Charakteristisch für das ganze Buch von Carnap ist darüber hinaus, daß kaum eine Bezeichnung, die üblich geworden ist, beibehalten wird. Vielmehr erhalten bei Carnap fast alle Begriffsbildungen neue Namen. Das artet häufig in Scholastik aus. Denn in einer ungemein peinlichen Art wird auch in Fällen, in denen man normalerweise nur Erläuterungen gibt, der Versuch gemacht, diese Erläuterungen bis ins letzte zu präzisieren. Ich will nur ein Beispiel aus den ersten Kapiteln dieses Buches erwähnen. Bekanntlich ist es häufig notwendig, daß an Stelle eines üblichen, aber nicht vollständig exakten Begriffes ein neuer exakt definierter Begriff eingeführt wird. Das macht man bekanntlich sehr häufig. Man sagt auch zur Begründung der Präzisierung des betreffenden Begriffes das Nötige. Carnap hält es aber hier für nötig, folgende Redeweise einzuführen: „Wir nennen dann den neuen Begriff ein Explikat für den alten und seine Einführung

eine Explikation. Der zu explizierende alte Begriff wird zuweilen das Explikandum genannt.“ So etwas ist natürlich schon sprachlich schrecklich.

Und in ganz ähnlicher Weise durchzieht diese scholastische Ausdrucksweise die gesamte Darstellung. Das geht so weit, daß, wenn man sich das Inhaltsverzeichnis ansieht, um sich zunächst einmal über den Inhalt des Buches zu orientieren, man nicht imstande ist, aus den gewählten Überschriften anzugeben, was eigentlich in dem Buch behandelt wird. Der erste Teil behandelt das System der symbolischen Logik, der zweite Anwendungen der symbolischen Logik. Das ist noch verständlich. Der erste Teil ist dann untergliedert in: „A. Die einfache Sprache A. B. Das Sprachsystem B. C. Die erweiterte Sprache C.“ Daraus kann man nun überhaupt nicht mehr entnehmen, was eigentlich los ist. Sieht man dann in das Buch hinein, dann stellt man fest, daß in dem Abschnitt, der die einfache Sprache A behandelt, tatsächlich in einer nicht voll formalisierten Weise die Prädikatenlogiken beliebiger endlicher Stufen behandelt werden. Das Sprachsystem B stimmt dann mit dem überein, was man üblicherweise die Typentheorie nennt. In der erweiterten Sprache C wird schließlich im Rahmen dieser Typentheorie wesentlich mit Hilfe von expliziten Definitionen, dem bestimmten Artikel und dem sog. Lambda-Operator ein Stück Mathematik aufgebaut. Über den zweiten Teil werde ich später noch einiges sagen. Aus diesen Ausführungen kann man entnehmen, daß es nur schwer möglich ist, sich über das, was effektiv in diesem Buch behandelt wird, eine genaue Vorstellung zu verschaffen.

Nun liegt dem Referenten an sich sehr wenig an Bezeichnungen, denn nicht auf die Bezeichnungen, sondern auf das, was mit den Bezeichnungen gemeint ist, kommt es an. Wenn sich der Referent davon überzeugen könnte, daß gute Gründe für eine Änderung des Sprachgebrauches vorliegen, so würde er nicht daran Anstoß nehmen, obwohl es ihm nicht gut zu sein scheint, derartige Änderungen vorzunehmen, wenn nicht ganz zwingende Gründe vorliegen. Das ist einfach deshalb nicht gut, weil man sonst die Verbindung mit den Arbeiten, die in der Vergangenheit geschrieben worden sind, verliert. Es kann nun keineswegs zugebilligt werden, daß der Wechsel der Bezeichnungen, den Carnap vornimmt,

wirklich begründet ist. Ich will nur für die Wahl der Bezeichnungen noch ein charakteristisches Beispiel angeben. Carnap spricht z. B. stets von L-Wahrheit. Wer das zum ersten Mal hört, weiß nicht, was gemeint sein kann. Effektiv gemeint ist in diesen Fällen die Allgemeingültigkeit in jedem nicht-leeren Individuenbereich. Hier kann man wieder klar den Unterschied zwischen dem Philosophen Carnap und einem Mathematiker erkennen. Gerade in der Mathematik kommt es sehr darauf an, daß man auch in der Wahl der Namengebung noch an die inhaltlichen Vorstellungen, die zugrunde liegen, erinnert wird. Natürlich kann man sich in seine eigene Bezeichnungsweise so sehr hineindenken, daß man zum Schluß auch mit L-Wahrheit eben dieses meint, was man üblicherweise Allgemeingültigkeit in jedem nicht-leeren Individuenbereich nennt. Aber bei Allgemeingültigkeit in jedem nicht-leeren Individuenbereich weiß man effektiv sofort, woran man ist. Der Referent wird sich sicher nicht entschließen können, und ich glaube, daß das kaum ein Mathematiker tun wird, die Bezeichnung von Carnap zu übernehmen.

In dem Kapitel A des ersten Teiles, der, wie schon oben erwähnt wurde die einfache Sprache A behandelt, werden nun in einer nicht voll präzisierten Art die Prädikatenlogiken beliebiger endlicher Stufe beschrieben. Dabei werden weder die Ausdrucksbestimmungen noch die Ableitungsbestimmungen noch die Axiome klar formuliert. Das wird alles in vager Allgemeinheit gemacht, so daß man häufig den Eindruck hat, daß auch Abkürzungen rein ad hoc eingeführt werden. Ich will nur auf den Unterabschnitt 2c hinweisen, der überschrieben ist: „Prädikat für Beispiele.“ Gemeint sind natürlich einfach: Beispiele für Prädikate bzw. noch kürzer: es werden in diesem Abschnitt einige spezielle Prädikate angegeben. Was soll es nun für einen Sinn haben, etwa statt „der Mond“, so wie es hier vorgeschlagen wird, *mond* zu schreiben, oder statt „a ist männlich“: *MI(a)*. Das ist alles Scholastik. Abkürzungen in diesen Fällen einzuführen, ist vollkommen unnötig und macht die gesamte Darstellung nur unverständlich. Die vage Allgemeinheit, in der dieser Abschnitt geschrieben ist, hat natürlich zur Folge, daß man fast an jeder Formulierung Anstoß nehmen kann. Es würde aber zu weit führen, wenn ich hier in

eine Kritik im einzelnen eintreten wollte, denn in der vorliegenden Fassung ist dieser Abschnitt effektiv unbrauchbar.

Natürlich kommen hier auch alle bedenklichen Sätze, wie sie üblicherweise von Positivistengebraucht werden, vor. Da kommen Sätze vor wie Seite 20: „ein Satz besagt dadurch etwas über die Welt, daß er bestimmte Fälle, die an sich möglich wären, ausschließt.“ Oder Seite 14: „Hat ein Satz den totalen Spielraum, so schließt er gar keine Möglichkeit aus und besagt daher überhaupt nichts.“ Das sind Formulierungen, wie ich sie in meiner Besprechung des Kraftschen Buches hinreichend charakterisiert habe. Es wäre eine unnötige Wiederholung, wenn man jetzt in bezug auf die etwas anspruchsvollere Darstellung von Carnap auf diese Dinge nochmals eingehen wollte.

Wie eigenwillig die Sprache von Carnap ist, geht z. B. auch daraus hervor, daß er nicht von Individuenvariablen, sondern von Individualvariablen und entsprechend von Individualkonstanten spricht. Vielleicht ist das Wort „Individuenvariable“ nicht ganz gut gebildet; trotzdem ist es so eingebürgert, daß ich mich nur schwer entschließen könnte, es zu ändern, zumal der Vorschlag „Individualvariable“ mir auch in keiner Weise einleuchtet. Denn effektiv handelt es sich doch um Variable für Individuen, und so etwas pflegt man tatsächlich im Deutschen zusammenzuziehen zu einem Wort: „Individuenvariable“. Ebenso heißt es bei Carnap nicht „Prädikatenvariable“, sondern „Prädikatvariable“. Hier ist dasselbe zu sagen wie oben.

Im Kapitel B des ersten Teiles, der dem Sprachsystem B, also der Typentheorie gewidmet ist, wird nun versucht, diese Typentheorie exakt mit Ausdrucksbestimmungen, Ableitungsbestimmungen, Axiomensystem und semantischer Interpretation zu entwickeln. Wenn der Referent nicht eine ziemlich lange Erfahrung im Umgang mit Abhandlungen aus der mathematischen Logik hätte, so würde er nur schwerlich in diesem Abschnitt den Aufbau der Typentheorie wiedererkennen. Man hat den Eindruck, als ob mit den von Carnap entwickelten Begriffsbildungen niemals effektiv gearbeitet worden sei. Das ist der Unterschied zwischen einer Darstellung durch einen Mathematiker und der durch einen Philosophen. Der Philosoph interessiert sich gewöhnlich nur für die Begriffsbildung selbst, während den Mathematiker gerade die auf

den Begriffsbildungen aufbauende Theorie interessiert. Ja man kann sagen, daß nur durch die Kenntnis dieser Theorie erst die Begriffsbildungen voll verständlich werden, und die Wahl der Begriffsbildungen wird im allgemeinen Fall abhängen von der Theorie, die mit ihrer Hilfe aufgebaut wird. Die Begriffsbildungen sind zwar nicht wahr oder falsch, aber sie sind adäquat oder nicht adäquat, und ob sie adäquat sind, das zeigt sich eben durch ihre Bewährung in der Praxis, d. h. hier in der mathematischen Praxis. Von all diesen Dingen steht natürlich in dem Carnapschen Buch auch im Begleittext nichts. Wenn man die Typentheorie in der Art, wie sie Carnap in seinem Sprachsystem B aufbaut, behandelt, so muß der Eindruck entstehen, als ob es sich hier um eine formale Theorie handle, die vielleicht für gewisse abwegige Untersuchungen von Bedeutung ist, aber keinen weiteren wissenschaftlichen Wert hat. De facto hat aber die Typentheorie einen erheblichen wissenschaftlichen Wert, nämlich beim Aufbau der Mathematik.

Diesem Aufbau der Mathematik ist nun das Kapitel C des ersten Teils von Carnaps Buch, das „Die erweiterte Sprache C“ überschrieben ist, gewidmet. Hier ist alles zu wiederholen, was ich eben schon bei den beiden ersten Kapiteln gesagt habe. Hier erscheinen bei Carnap in anderer Formulierung alle Begriffsbildungen, die notwendig sind, um den Begriff der natürlichen Zahl zu gewinnen. Da wird ein Stück Relationentheorie entwickelt, da werden die leere Klasse und die Allklasse eingeführt, da werden die üblichen Verknüpfungen von Relationen und Klassen behandelt, da werden die Äquivalenzklassen und die Kardinalzahlen eingeführt. Da gibt es einen Abschnitt über Ererblichkeit und einen über Relationsketten, die dann schließlich zum Begriff der Stetigkeit führen, womit dann im wesentlichen der Unterbau für die gesamte Mathematik hergestellt ist. Die Carnapsche Darstellung entfernt sich aber hierbei so weit von den in der Mathematik üblichen Darlegungen, daß es für den nicht orientierten Mathematiker nur schwer ist, sie wiederzuerkennen. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß in dieser Form die Mathematik von der Carnapschen Darstellung einen effektiven Nutzen haben wird.

Der zweite Teil des Carnapschen Buches behandelt dann die Anwendungen der symbolischen Logik. Da gibt es zunächst

ein einführendes Kapitel über Formen und Methoden des Sprachaufbaues. Gemeint ist natürlich der Aufbau einer formalisierten mathematischen Theorie. In diesem Kapitel finden sich dann insbesondere auch die weiteren wissenschaftstheoretischen Begriffsbildungen, die Carnap in dem Unterabschnitt „Die axiomatische Methode“ behandelt. Es handelt sich hier vor allem um die Begriffe der Widerspruchsfreiheit und der Vollständigkeit. Die Carnapsche Darstellung ist gerade hier von einer ungewöhnlichen Dürrigkeit. Diese Begriffsbildungen werden nicht in ihrem systematischen Zusammenhang entwickelt, sondern es werden nur die syntaktischen Begriffsbildungen angegeben, während die inhaltlichen, die gerade für das Verständnis von entscheidender Bedeutung sind, gar nicht zur Geltung kommen. Wer die axiomatische Methode nur aus diesem Abschnitt kennenlernt, muß ein vollständig verzerrtes Bild gewinnen.

Weiter werden dann in diesem zweiten Teil Axiomensysteme für die Mengenlehre und Arithmetik, für die Geometrie, für die Physik und für die Biologie angegeben. Die angegebenen Axiomensysteme für die Mengenlehre und für die Arithmetik sind noch einigermaßen vernünftig. Das Axiomensystem der Mengenlehre, das Carnap bringt, ist das formalisierte Axiomensystem nach Zermelo-Fraenkel, während das modernste nach J. v. Neumann nur erwähnt wird. Das arithmetische Axiomensystem ist dann das bekannte Peanosche Axiomensystem für die natürlichen Zahlen. Schon bei diesen Erörterungen hat man den Eindruck, als ob auch die angegebenen Axiomensysteme nur um ihrer selbst willen entwickelt werden. Im wesentlichen handelt es sich hier offenbar um Übungen zur Technik des Formalisierens, indem gewisse Sätze, die jeder in der üblichen Sprache formuliert viel besser versteht, jetzt in einer von Carnap ad hoc gewählten Abkürzungstechnik aufgeschrieben werden. Das ist jedoch nicht der Sinn einer axiomatischen Untersuchung. Eine solche Untersuchung hat vielmehr nur dann einen Wert, wenn auf dieser Formalisierung sich wirklich eine Theorie aufbaut. Davon ist aber bei Carnap in keiner Weise die Rede.

Noch schlimmer wird dies, wenn Carnap sich dann der Geometrie und der Physik zuwendet. In der Geometrie gibt er ein Axiomensystem für die Topologie, näm-

lich die bekannten Umgebungsaxiome, an. Dann behandelt er noch Axiomensysteme für die projektive, affine und metrische Geometrie. Die Axiomensysteme der Physik behandeln im wesentlichen Axiome aus der relativistischen Mechanik.

Schon bei diesen Untersuchungen kann man sehr ernsthaft zweifeln, ob sie überhaupt von Bedeutung sind. Ganz ohne Zweifel bedeutungslos sind jedoch schließlich die letzten Axiome, die Carnap angibt, nämlich die Axiome für die Biologie. Hier handelt es sich im wesentlichen um Untersuchungen, die von Woodger stammen. Als Übungsaufgabe kann man natürlich auch einmal etwas derartiges behandeln. Man darf sich aber nicht einbilden, daß man damit auch nur in allererster Näherung ein Stück Biologie erfaßt habe. Was hier getrieben wird, ist Scholastik in einem ganz extremen Sinn des Wortes. Da werden axiomatische Begriffsbildungen angegeben, die für die Biologie kaum von irgendeiner Bedeutung sind, wie man schon aus der Wahl der Grundbegriffe entnehmen kann, z. B.: „ x ist ein räumlicher oder zeitlicher oder raum-zeitlicher Teil von y “, ferner: „ x ist zeitlich früher als y “, ferner: „ x ist ein Ding“. Natürlich kann Carnap sich in diesem Zusammenhang auch nicht verkneifen, über die bekannten Axiomensysteme für Verwandtschaftsbegriffe zu sprechen. Das hat alles mit Biologie kaum etwas zu tun.

Zu diesem ganzen Kapitel über die Anwendungen mit Einschluß der Ausführungen Carnaps über die Axiomensysteme der Mengenlehre und Arithmetik ist grundsätzlich folgendes zu sagen: Mit Recht wenden sich viele Mathematiker dagegen, daß axiomatische Untersuchungen um ihrer selbst willen betrieben werden. Man versteht z. B. von Topologie nur sehr wenig, wenn man die Umgebungsaxiome in allen möglichen Fassungen formulieren kann und die Zusammenhänge zwischen diesen Formulierungen herleitet. Topologie ist de facto ein Stück Geometrie. Dieses Stück Geometrie muß entwickelt werden. Das gilt auch genauso schon für die Mengenlehre. Man versteht auch von der Mengenlehre nur sehr wenig, wenn man nur ein Axiomensystem, etwa das von Zermelo-Fraenkel, formalisiert anschreiben kann. Das ist nicht das Entscheidende, sondern entscheidend ist, wie man z. B. auf einer solchen Grundlage die inhaltlichen Begriffsbildungen, die zum Begriff der natürlichen Zahl führen, gewinnt. Man muß

also hier insbesondere die Theorie der geordneten und wohlgeordneten Mengen entwickeln. Dann erst füllt sich das Ganze mit Inhalt.

Ich will noch ein Beispiel angeben, um klar zu machen, in welche Gefahr sich ein Mathematiker begibt, wenn er sich nur mit solchen axiomatischen Untersuchungen beschäftigt. Carnap hat dieses Beispiel nicht angegeben; es ist aber sehr charakteristisch. Man kann sich bekanntlich für möglichst unabhängige Axiomensysteme für die Gruppentheorie interessieren. Wenn man sich aber nur mit derartigen Unabhängigkeitsfragen beschäftigt, dann kommt man nicht dazu, wirklich Gruppentheorie zu treiben. Natürlich kommen diese Untersuchungen über die Unabhängigkeit gewisser Axiomensysteme für die Gruppentheorie in einem systematischen Lehrbuch ebenfalls zur Darstellung. Sieht man sich aber moderne gute Lehrbücher der Gruppentheorie an, so stellt man fest, daß diese axiomatischen Untersuchungen nur höchstens ein Kapitel, und zwar ein recht bescheidenes Kapitel, bilden.

Abschließend muß man zu diesen ganzen Ausführungen folgendes sagen: Man muß geradezu davor warnen, die mathematische Logik nach derartigen angeblichen Anwendungen zu beurteilen. Für die mathematische Logik sind nämlich gerade derartige Axiomatisierungen nicht Selbstzweck, sondern in der mathematischen Logik handelt es sich darum, daß derartige Formalisierungen der Ausgangspunkt für wissenschaftstheoretische Untersuchungen sind. Dann allerdings ist es gerechtfertigt, auch auf sie größten Wert zu legen.

Im Vorwort zu seinem Buch gibt Carnap einen Überblick darüber, wie die mathematische Logik in den Vereinigten Staaten von Amerika im Unterricht an den Universitäten behandelt wird. Er weist darauf hin, daß sein Buch etwa den Stoff eines sogenannten Jahreskurses behandelt, und gibt dabei der Hoffnung Ausdruck, daß es dazu beitragen möge, das Interesse an der symbolischen Logik in den deutschsprachigen Ländern zu fördern. Hierzu ist nun grundsätzlich zu sagen, daß diese Aufgabe von diesem Buch in keiner Weise erfüllt werden kann.

In der Form, in der Carnap die symbolische Logik in Chicago behandelt, kann sie sicherlich nicht in den Unterricht an unseren Hochschulen eindringen. Das

gilt sowohl für Westdeutschland als in noch erhöhtem Maße für die Deutsche Demokratische Republik. Hier, in der Deutschen Demokratischen Republik, wird die mathematische Logik als selbstständiges Gebiet im Rahmen der Studienpläne für Mathematik behandelt. Alle Mathematiker erhalten im Rahmen des Studiums für das Lehramt an der Oberschule ebenso wie bei der Vorbereitung auf die Diplomprüfung für Mathematiker, eine Einführung in die wichtigsten Begriffsbildungen und Ergebnisse aus der mathematischen Logik. In der zweiten Hälfte des dritten Studienjahres ist eine Vorlesung über „Grundlagen der Mathematik“ verbindlich, in der die Grundbegriffe und Ergebnisse aus der mathematischen Logik behandelt werden. Daran schließt sich in der ersten Hälfte des vierten Studienjahres eine Vorlesung über „Allgemeine Mengenlehre“ an, in der die Mengenlehre so weit aufgebaut wird, daß die Theorie der endlichen und transfiniten Kardinal- und Ordinalzahlen behandelt wird. Darüber hinaus besteht für alle Prüfungen die Möglichkeit, die mathematische Logik als Spezialgebiet in der Prüfung anzugeben. Im vierten und fünften Studienjahr findet nämlich in der Mathematik eine Spezialisierung statt, unter anderem im Hinblick darauf, daß die schriftliche wissenschaftliche Arbeit aus einem Gebiet gewählt wird, mit dem sich der Betreffende eingehend befaßt hat. Hierbei kann auch die mathematische Logik als ein solches Spezialgebiet gewählt werden. Wenn dies geschieht, ist es notwendig, daß in den obligatorischen Vorlesungen des vierten und fünften Studienjahres ein Studiengang speziell über mathematische Logik eingelegt wird. Dazu sind wenigstens drei vierstündige Vorlesungen erforderlich. Eine erste, in der die Aussagenlogik, eine zweite, in der die Prädikatenlogik der ersten Stufe, und eine dritte, in der die volle Logik, also die Typentheorie und die stufenfreien Aufbauarten der Logik eingehend wissenschaftstheoretisch behandelt werden. Darüber hinaus müssen dann in kleineren Vorlesungen und Seminaren noch besonders wichtige Spezialgebiete, wie z. B. die Theorie der rekursiven Funktionen, behandelt werden.

Man kann an diesem umfangreichen Programm erkennen, daß in der Tat das Carnapsche Buch in der vorliegenden Fassung in keiner Weise als Grundlage für das Studium der mathematischen

Logik in der Deutschen Demokratischen Republik geeignet ist, ganz abgesehen von seinen positivistischen Entstellungen, die hier nur angedeutet werden konnten. Aus diesen Gründen kann man zusammenfassend sagen, daß das Carnapsche Buch für die mathematische Logik wertlos ist.

Karl Schröter (Berlin)

Heinz Remplein: Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit.
Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel
1950. 430 Seiten.

Der Autor hat sich die schwierige Aufgabe gestellt, die reichhaltige deutsche Literatur auf dem Gebiet der Entwicklungspsychologie des Kindes und Jugendlichen in einem Buche zusammenzufassen. Daß es in Westdeutschland nach dem Kriege bereits in der zweiten Auflage erscheint, verrät das große Bedürfnis nach einer solchen Gesamtdarstellung.

Remplein will den komplizierten Vorgang der psychischen Entwicklung „in ganzheitlich gezeichneten Phasenbildern einfangen“. Er übernimmt hierzu das zeitliche Schema der neun Entwicklungsphasen von Kroh, das er durch eine Klassifikation der seelischen Vorgänge in „kognitive“, „Gefühls-“ und „praktische Regungen“ (Kant: Denken — Fühlen — Wollen) erweitert. Diese doppelte Einteilung liefert die Überschriften zu den Paragraphen, die den Hauptteil des Werkes bilden. Ferner betrachtet er jede einzelne Phase unter dem Gesichtspunkt einer dreifachen Schichtung, den er von Lersch übernimmt: Schichtung als Überlagerung niederer seelischer Vorgänge durch höhere. Eine dem Buch angefügte große Tabelle zeigt diese logische Multiplikation der von Kant, Kroh und Lersch übernommenen Gesichtspunkte.

Der in dieses Schema gefüllte Inhalt bietet nichts Neues. Es werden ausführlich altbekannte, zumeist aus dem ersten Drittel unseres Jahrhunderts stammende Werke der Entwicklungspsychologie von Charlotte und Karl Bühler, Busemann, Groos, Koffka, Kroh, Meumann, Preyer, Spranger, Stern, Tumlrirz, Werner, Ziehen referiert. Remplein diskutiert nicht, er berichtet nur. Es geht ihm um eine geschlossene Beschreibung des Entwicklungsverlaufs eines *Normal*kindes.

Diese Vereinfachung ist nicht nur didaktisch begründet, Remplein verallgemeinert zuweilen unkritisch die Be-

schreibungen der Quellen, auf die er sich stützt, die sich großenteils auf ausgezeichnete Beobachtungen gründen, aber doch von sehr verschiedenen methodologischen und theoretischen Standpunkten ausgehen und vor allem unter spezifischen historisch-ökonomischen Verhältnissen entstanden sind (der von Spranger beschriebene Jugendliche ist nicht der heutige Jugendliche usw.). Für Remplein ist die Entwicklung nur die Ausbildung eines „Bauplanes“, den er im Sinne einer die Entwicklung im voraus festlegenden „Entelechie“ auffaßt: es finde wohl eine Wechselwirkung zwischen Anlage und Umwelt statt, doch „falle das Schwerkgewicht zweifellos auf die Seite der Anlage“. Nach seiner Meinung wirken also die äußeren Entwicklungsbedingungen — wenn überhaupt — nur hemmend und bremsend. Die (von ihm nicht ausgesprochene) Konsequenz ist der Verzicht auf die Analyse der Entwicklungsbedingungen; in diesem Sinne ist sein Buch geschrieben. So beschränkt er sich auf eine reine Beschreibung der verschiedenen in der Normalentwicklung auftretenden Erscheinungen und macht nirgends auch nur den Versuch einer Theorie, die begründen könnte, *warum* diese Phänomene in dieser und keiner anderen Form und Reihenfolge auftreten. Er lehnt zwar nicht die Berechtigung einer kausalen Erklärung ab, hält sie aber wegen der eigenen Gesetzmäßigkeit des Seelischen für unzureichend und der Ergänzung durch eine teleologische für bedürftig.

Seine „schichttheoretische Betrachtung“ der Entwicklung (nach der Ankündigung im Vorwort seine eigentliche eigene Leistung) ist eine rein literarische Übertragung der von Rothacker und Lersch her bekannten phänomenologischen Schichteneinteilungen auf die Entwicklung. Sie bleibt im ganzen spekulativ und unbestimmt.

Der im Hauptteil vernachlässigten Individualität des werdenden Menschen sucht Remplein in seinem Schlußteil gerecht zu werden: jeder Mensch gehöre zugleich einem allgemeinen Entwicklungstyp und einem individuellen „Charaktertyp“ an; beide beruhen auf dem „Ineinanderwirken zielgerichteter Entfaltungstendenzen“. Mit der Behauptung also, jeder Mensch habe seine besondere Entelechie, versucht er etwas gewaltsam die Individualität zu retten.

In abschließend geschilderten eigenen

empirischen Untersuchungen hat sich der Verfasser auf das wenig erforschte Gebiet der Psychologie des Berufsschülers begeben. Auch dieser Teil bleibt, trotz des aner kennenswerten Zieles, unbefriedigend: Statistiken von Leistungsprüfungen und Massenerbefragungen liefern wohl grobe Tendenzen und Anhaltspunkte für eingehendere Analysen, erfüllen aber nicht die vom Verfasser selbst vorher geäußerten Forderungen an eine moderne Forschungsmethodik. Immerhin verdiente seine These, daß zwischen der Reifeentwicklung der Studierenden und der berufstätigen Jugend nicht ein Wesens-, sondern nur ein Gradunterschied bestehe (bedingt vor allem durch die verschiedenartigen äußeren Umstände) eine gründliche empirische Unterbauung.

Man muß in Rempleins Buch vor allem ein Exzerpt aus der umfangreichen einschlägigen Literatur sehen: er hat fast 400 Quellen, zumeist deutschsprachige Autoren, verarbeitet. Seine auf wenigen Seiten skizzierte einseitige theoretische Grundhaltung durchdringt nicht das ganze Buch, und sein Schema von Klassifikationen ist zu sehr konstruiert, so daß sein Bestreben, den Quellen gerecht zu werden, zu manchen Widersprüchen und manchen allzu künstlichen Vereinfachungen führt. Das Buch enthält zwar eine Fülle wertvollen Materials, das dem Anfänger und dem interessierten Laien eine erste und in mancher Hinsicht eingehende Orientierung bieten mag — es repräsentiert aber nicht die heutige wissenschaftliche deutsche Psychologie und liefert unserer Meinung nach auch keinen Beitrag zu einer fruchtbaren Diskussion. *Walter Gutjahr* (Berlin)

Walter Ruben: Geschichte der indischen Philosophie. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1954. X und 352 Seiten.

Wer die bisherigen Arbeiten des bekannten Berliner Indologen kennt, wird erwarten, daß auch seine Geschichte der indischen Philosophie etwas vollkommen Neues bringt und daß er darin ganz andere Wege geht, als es bisher gebräuchlich war. Und tatsächlich ist dies der Fall. In Rubens Werk ist der Versuch gemacht, die indische Philosophie im Sinne des historischen Materialismus darzustellen, und zwar nach den Richtlinien, die A. A. Shdanow folgendermaßen formuliert hat: „Die wissenschaftliche Ge-

schichte der Philosophie ist die Geschichte des Aufkeimens, der Entstehung und Entwicklung der wissenschaftlichen, materialistischen Weltanschauung und ihrer Gesetze. Insofern der Materialismus im Kampf gegen die idealistischen Strömungen gewachsen ist und sich entwickelt hat, ist die Geschichte der Philosophie ebenfalls die Geschichte des Kampfes des Materialismus mit dem Idealismus.“ Dementsprechend erscheint bei Ruben die Geschichte der indischen Philosophie in eine allgemeine Skizze der kulturellen und sozialen Geschichte Indiens eingebettet, wobei er herauszuarbeiten sucht, daß die idealistischen Lehren als Ideologie den Zwecken ausbender Schichten dienstbar gemacht wurden, während der Materialismus aufklärend und revolutionär dagegen ankämpfte. Dabei ist der Rahmen des Werkes überaus weit gespannt. Es beginnt mit den urgesellschaftlichen Voraussetzungen der Philosophie und reicht bis in die neueste Zeit. Außerdem sind drei Kapitel über die bisherige Behandlung der Geschichte der indischen Philosophie vorausgeschickt.

Diese Fülle von Stoff im Rahmen eines nicht übermäßig umfangreichen Bandes läßt natürlich auf weite Strecken nur eine skizzenhafte Behandlung zu. Trotzdem zeigt sich überall die genaue Vertrautheit des Verfassers mit seinem Gegenstand, und vieles ist besser behandelt als in bisherigen Darstellungen der indischen Philosophie. So ist z. B. der atomistisch-mechanistische Charakter des älteren Vaiśeṣika besser gezeichnet als anderswo (S. 193 ff.), und eine Charakterisierung wie die des Nyāyaphilosophen Uddyotakara (S. 252 ff.) wird man in anderen Werken vergeblich suchen. Andere Partien sind allerdings wesentlich schwächer, z. B. die Behandlung der buddhistischen Systeme. Die Behandlung des Sarvāstivāda ist dürftig. Und der Vergleich mit dem Sāṃkhya (S. 145) kann leicht falsche Vorstellungen erwecken. Die Lehre des Sāṃkhya von der ewigen Urmaterie, welche aus dem latenten Zustand in Erscheinung tritt, setzt eine ganz andere Anschauung voraus als die ewigen Gegebenheiten des Sarvāstivāda, die wie ein Filmstreifen von der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit rollen, auf allen Zeitstufen aber wirklich vorhanden sind. Eine ausführlichere Darstellung hätte die Psychologie des späteren Buddhismus

verdient (S. 241 f.), gerade vom Standpunkt Rubens aus. In Indien kreuzen sich die Dinge oft sehr merkwürdig. Es gab materialistische Richtungen, welche eine Seele anerkannten, während umgekehrt die Seelenlehre der Buddhisten vielleicht besser zu einem materialistischen System gepaßt hätte. Außerdem hatte sich die Lehre der späteren logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus so weit von den metaphysischen Lehren getrennt, daß sie für sich als wissenschaftliche Psychologie und Erkenntnislehre gewertet zu werden verdient. Beiläufig sei bemerkt, daß der Nominalismus und der Idealismus dieser Schule auf vollkommen verschiedenen Ebenen liegen, wie auch beide von den Vertretern der Schule selbst auseinandergehalten wurden. Der Nominalismus gehört bereits der realistischen Schule der Sautrāntika an, welche lehrte, daß uns zwar nur die Erkenntnisbilder unmittelbar gegeben sind, daß wir aber daraus die Objekte erschließen können, an deren Realität selbst die Schule nicht zweifelte. Bemerken möchte ich auch, daß sich über den indischen Materialismus, den Ruben besonders betont, in letzter Zeit das Material erfreulich vermehrt hat, besonders für seine Erkenntnislehre. Teilweise haben wir einzelne Autoren durch Fragmente kennengelernt, so z. B. Aviddhakarna, der als Nyāyautor einen Kommentar zum Nyāyabhāṣyam schrieb, daneben aber auch ein Lokāyatawerk verfaßt zu haben scheint. Ein beachtenswerter Autor aus späterer Zeit ist Udbhaṭa, den wir aus Devasūri's Śrīvādaratnākara kennen. Vor allem ist aber ein originales Lokāyatawerk aufgetaucht und veröffentlicht worden, der Tattvapaplasimha des Jayarāsi (Gaekwad Oriental Series No. 87, Baroda 1940). Im übrigen möchte ich auf Einzelheiten nicht eingehen. Wer selbst auf dem Gebiet der indischen Philosophie gearbeitet hat, weiß, wie spärlich die exakten Vorarbeiten sind und wie viel wir, besonders bei allgemeinen Darstellungen, auf Vermutungen angewiesen sind. Und es hat wenig Sinn, Meinung gegen Meinung zu stellen. Ich möchte daher lieber auf die Vorzüge des Rubenschen Buches hinweisen. Diese sind, wie bei allen Werken Rubens, der überaus weite Blick des Verfassers, der es ihm ermöglichte, eine Fülle von Tatsachen heranzuziehen, welche der enge Spezialist übersieht. Ferner wirkt seine neue und eigenwillige Art, die

Dinge zu sehen, ungeheuer anregend und befruchtend. Und so wird jeder, der das Buch zur Hand nimmt, eine Fülle neuer Gesichtspunkte gewinnen. Es bildet daher eine wertvolle Ergänzung zu den bisherigen Darstellungen der indischen Philosophie. Wenn aber jemand glaubt, das Buch grundsätzlich ablehnen zu müssen, so möchte ich an folgende Anekdote aus dem Leben des bekannten klassischen Philologen Ed. Schwartz erinnern. Als Schwartz sein Thukydidesbuch geschrieben hatte, erhielt er den Brief eines englischen Kollegen, der wegen dieses Buches seine Bekanntschaft machen wollte. Dabei schrieb er, daß er zwar nichts von dem glaube, was in dem Buch vorgetragen sei, er halte es aber für das Beste, was jemals über den Autor geschrieben wurde.

E. Frauwallner (Wien)

Friedrich Heer: Europäische Geistesgeschichte. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1953. 727 Seiten.

Wir hatten bisher wohl eine Reihe von Spezialarbeiten zur europäischen Geistesgeschichte, aber es gab bis 1945 unseres Wissens keine ausgesprochen diesem Gegenstand gewidmete deutschsprachige Gesamtdarstellung, die die Entwicklung des europäischen Geisteslebens von der frühgriechischen Zeit bis zur Gegenwart verfolgt hätte. Was an Arbeiten, die über ein spezielles Thema hinausgreifen, vorlag, kann in unserem Zusammenhang nur mit Vorbehalt genannt werden. Denn Werke wie die „Paideia“ von Werner Jaeger oder Egon Friedells „Kulturgeschichte der Neuzeit“ beschränken sich einerseits darauf, nur einen bestimmten Zeitraum zu betrachten, und treiben andererseits lediglich mittelbar Geistesgeschichte. Sie bewegen sich — ähnlich wie die Autoren des vielbändigen „Handbuches der Kulturgeschichte“ — auf dem Felde der Bildungs- bzw. Kulturgeschichte, das sich nur zum Teil mit dem der Geistesgeschichte deckt. Ebensowenig ist die Geistesgeschichte das direkte Anliegen jener weit ausholenden Darstellungen von Oswald Spengler und Karl Jöhl. Dem „Untergang des Abendlandes“ ist es vielmehr hauptsächlich um die Geschichtsphilosophie zu tun, während die „Wandlungen der Weltanschauung“ die Grenze des philosophiegeschichtlichen Bereichs kaum überschreiten.

So nützliche und unerläßliche Vorarbeiten für geistesgeschichtliche Forschung nun bildungs-, kultur- und philosophiegeschichtliche wie auch geschichtsphilosophische Studien darstellen, so wenig sind sie schon selbst Geistesgeschichte. Der entscheidende Schritt war hier noch nicht getan. Es war nirgends die gesamte geistige Entwicklung der Europäer so umfassend in den Blick genommen worden, daß die an einen bestimmten Bereich des Geisteslebens gebundenen Ausprägungen zurück- und die für alle Bereiche gültigen Grundlinien hervortraten. Daß — im deutschen Sprachraum wenigstens — niemand diese Aufgabe in Angriff genommen hatte, wird seine Gründe haben. Zunächst: die fast grenzenlose Fülle der einschlägigen Literatur vermag heute ein einzelner Gelehrter nicht mehr zu überblicken, was z. B. auch den Herausgeber des erwähnten „Handbuches der Kulturgeschichte“ nötigte, sechszwanzig namhafte Wissenschaftler zur Mitarbeit heranzuziehen. Es mag möglich sein, auf diese Weise eine brauchbare Kulturgeschichte der Menschheit zusammenzustellen. Denn wo auch der persönliche Standpunkt des Forschers respektiert wurde, die konkrete Sachhaftigkeit des Gegenstandes erzwang — wenigstens in gewissen Grenzen — sachliche Darstellung. Dieser kam außerdem die Tatsache zugute, daß die Autoren des „Handbuches“ als Fachwissenschaftler sprachen und von fest umrissenen Einzelwissenschaften herkamen, wie ja auch Werner Jaeger in der „Paideia“ auf dem tragenden Grund der klassischen Altertumsforschung steht. Wie aber verhält es sich mit der Geistesgeschichte Gesamteuropas? Kaum wird sich in der heutigen westlichen Welt ein Gremium von Gelehrten finden lassen, die sich über die Grundlinien ihrer Anschauungen und Methoden völlig zu einigen vermöchten, um dann gemeinsam ans Werk zu gehen. Wo aber ein einzelner diese Bürde übernimmt, da wird er sich unfehlbar übernehmen. Doch nicht nur, daß der Stoff den Forscher überwächst, schlimmer ist, daß schon die Aufgabe an einem inneren Widerspruch krankt.

Und damit berühren wir das Wesentliche: wer die Geistesgeschichte Europas darstellen will, müßte nicht nur auf allen Gebieten des geistigen Lebens versiert und in allen ihren Zeitaltern zuhause sein, sondern außerdem sich, ohne die konkreten Tatsachen völlig aus dem Auge

zu verlieren, in einem solchen Maße über die Einzelheiten und das ihnen anhaftende Zufällige erheben, daß er entweder der abstrakt-unverbindlichen Subjektivität verfele oder, gegen seinen Willen vielleicht, doch Rückhalt bei einer Einzelwissenschaft suchte und deren Gesichtspunkte, wiewohl sie nur Teilaspekte sein sollten, zur alleinigen Richtschnur machte. Beide Wege sind verderblich. Keiner führt zum Ziel. Denn die subjektivistische Methode verzichtet, wie Egon Friedelle Beispiel lehrt, bewußt auf Wissenschaftlichkeit. Die andere Methode aber, die nolens volens unter die Fittiche einer Einzelwissenschaft flüchtet und von ihr her das Ganze des geistigen Lebens sieht (das ist, wie wir zeigen werden, bei Friedrich Heer der Fall), täuscht Universalität nur vor, gibt nicht mehr als die Geschichte eines Teilgebietes des Geisteslebens unter voreingenommenen Seitenblicken auf andere Bereiche. Offenbar beweisen also die Tatsachen, daß es auch in der Geistesgeschichtsschreibung, will man überhaupt einen bescheidenen wissenschaftlichen Erfolg erzielen, trotz der Gefährdung der „Universalität“ unerläßlich ist, den tragfähigen Boden einer Einzelwissenschaft unter den Füßen zu haben. Dabei tut man gut, sich dieses Fundament von vornherein zu sichern und nicht zu warten, bis die Fakten einen darauf zurückverweisen. Was die Darstellung dabei an vermeintlicher Weite des Gesichtskreises und „Universalität“ des Überblicks einbüßt, wird sie an Solidität im einzelnen gewinnen. Ein Werk etwa wie H. A. Korffs „Geist der Goethezeit“ bewegt sich, eben weil es sich auf die Dichtung und Philosophie der klassisch-romantischen Periode beschränkt, in seinem Kreise mit Sicherheit. Hier ist geistesgeschichtliche Forschung noch eine verpflichtende Aufgabe. In dem Buch aber, das wir zu besprechen haben, droht sie, weil sie das Ganze zu erfassen vermeint und doch nur einen Ausschnitt bietet, zum intellektuellen Abenteuer auszuarten, das um so gefährlicher ist, als der Verfasser nicht mehr, wie einst Friedell es tat, sich freimütig aller wissenschaftlichen Präntionen begibt, sondern durchaus von wissenschaftliche Geltung Anspruch erhebt.

Als erschwerendes Moment tritt hinzu, daß der Ausgangspunkt Heers die Religions- und Kirchengeschichte ist, ein Spezialwissen also, dessen Kern sich der wissenschaftlichen Faßbarkeit entzieht.

Wenn man bedenkt, wie sehr es in der Darstellung der Geistesgeschichte auf ein sicheres Fundament ankommt, wird man sich zugleich dessen bewußt sein, daß nicht alle Einzelfächer der sog. Geisteswissenschaften sich dazu gleichermaßen eignen. Es ist von ausschlaggebender Bedeutung, wie diese Einzelfächer selbst fundiert sind, wieweit ihre Erkenntnisse einer Kontrolle unterworfen und ihre Gesetze eindeutig formuliert werden können. In der Religions- und Kirchengeschichte ist das nur mittelbar der Fall. Der Gehalt der Religion will geglaubt sein, bevor ihr Schicksal und die Wandlungen ihrer Organisation, der Kirche, — in ihrem Sinne! — „erkannt“ werden können.

Die besagte Orientierung des Verfassers auf Religion und Kirche ist eine solche katholischer Observanz. Und damit hängt es innig zusammen, daß Heer sich eine Reihe von Beschränkungen auferlegt, die keinesfalls weise zu nennen sind.

Zum ersten diese: der Verfasser unterschlägt uns das klassische Altertum. Seine Darstellung setzt mit der Spätantike ein, und zwar unter dem Gesichtspunkt des sich in ihr herausbildenden Mittelalters. Das ist von großer Bedeutung für alles folgende. Denn die europäische Geistesgeschichte beginnt folglich bei Heer mit dem Zeitalter des transzendenten Gottes. Die weltzugewandte Epoche der sinnenfrohen Griechen und der klug abwägenden Römer liegt außer Betracht. Nur so kann es gelingen, den Dualismus von Gott und Welt als die Weltanschauung Europas hinzustellen und den Priester, den das Altertum in dieser Form nicht kannte, als den berufenen und allein berechtigten Mittler zwischen den geschiedenen Gewalten auszuweisen. So läßt sich bequem — mit scheinbarem historischen Recht — jeder Versuch, Gott und Welt als Einheit zu begreifen oder ohne Gott zu leben, als „Häresie“ und „Schwärmertum“ verurteilen. Die ganze Neuzeit vor allem muß von hier aus in anderem Lichte erscheinen. Die Rolle, die das antike Gedankengut bei der Herausbildung des neuzeitlichen Denkens — zumal in der Renaissance — spielte, muß mißverstanden werden. Denn die europäische Geistesgeschichte ist nun einmal nicht zu begreifen ohne die Leistungen der Griechen und Römer. Die geistigen Anfänge Europas, seiner Wissenschaft und Kunst, auch

seiner Religion, sind daher da zu suchen, wo die Probleme der Moderne zum guten Teil, wenn auch mit unzulänglichen Mitteln, vorgedacht worden sind, Probleme, die sich später auf höherer Stufe bereichert entfalten.

Die zweite Einschränkung, die Heer vornimmt, ist ebenfalls von Wichtigkeit. Man sollte erwarten, daß der Verfasser, wenn er sich schon von Gesichtspunkten der Entwicklung der christlichen Religion und Kirche leiten läßt, auf die Ursprünge der christlichen Religion zurückgeht. Er überspringt jedoch die drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte mit kurzen Worten und wird bezeichnenderweise erst da ausführlicher, wo das Christentum Staatsreligion wird. Er stellt dar „das nachgriechische Westeuropa zwischen Konstantin und Hitler“ (S. 6), scheidet also die Zeit aus, da das Christentum in Opposition zu den herrschenden Mächten der Zeit stand. Für Heer — und seine unkritischen Leser — ist also die christliche Religion der herrschende Glaube und die christliche Kirche von Anfang an die Herrenkirche. Der Verfasser überhebt sich damit der Mühe nachzuweisen, daß das Christentum anfangs die Religion der Unterdrückten war. Nur durch dieses Versäumnis gewinnt er für die Folge ein Argument gegen all die „häretischen“ Bewegungen, in denen die Unterdrückten sich auf die ursprüngliche Intention des Christentums besannen und sich gegen die Herrenkirche empörten. Diese scheint — nach Heers Ausführungen — die allein gültige Organisationsform der Christenheit zu sein, die sich — im pseudodialektischen Spiel — gegen die „volkhaften Widerstände“ (14) zu bewähren habe, gegen den „Spiritualismus“ aller Spielarten. Die Herrenkirche hat — nach Heer — nicht nur die Aufgabe, den angeblich für Europa charakteristischen Dualismus Gott-Welt zu verteidigen, sondern auch im innerweltlichen Raum die Zweisheit von „Oben“ und „Unten“ zu wahren, also die makrokosmische Zerteilung im mikrokosmischen Raum der menschlichen Gesellschaft zu erhalten. Sie trägt damit unverhüllt aristokratisches Gepräge und stellt sich entschieden gegen die Demokratie. Da Heers Darstellung die demokratischen Ansätze, wie sie sich im klassischen Altertum herausbilden und im Urchristentum latent vorhanden sind, ignoriert, entsteht der Eindruck, jede Demokratie sei ein Ver-

gehen gegen den Geist Europas, ein Werk der „Schwärmer“ und „Spiritualisten“.

Diese fein erklügelte Argumentation ist aber nicht raffiniert genug, um zu verbergen, daß sie in offenkundigem Widerspruch zu den Tatsachen steht. Die dritte Einschränkung jedoch, die Heers Thema erfährt, ist noch frappierender. Nicht genug damit, daß er das klassische Altertum und die urchristliche Zeit beiseite läßt, der Verfasser bezieht nur *Westeuropa* ein, „mit bewußter Ausscheidung jenes Randeuropas im Osten ... dazu Rußlands und des mächtigen eurafrikanischen Unterbaues“ (6). Und das nicht aus sachlichen, sondern einzig aus polemischen Gründen. Heer bringt es fertig, einen die ganze europäische Geistesgeschichte durchwaltenden Gegensatz zwischen Westeuropa und Osteuropa zu konstruieren, dessen Ursprung er ins 4. Jahrhundert verlegt, wo „aus der Resistance... (der) Westbischöfe“ gegen den Arianismus und aus ihrem „Kampf um die ‚Freiheit der Kirche‘, um die Erhaltung des Mysteriums der Trinität und der gott-menschlichen Natur Christi“ „das westliche Abendland“ entstanden sei (21). Dem „Osten“ gegenüber, der der „weltbewegenden Formel: Ein Gott, ein Kaiser, ein Land, ein (religiös-politischer Staats-)Glaube“ gehorche (21) und von „östlicher Weltverneinung anarchischer Individualität, einem hybriden Geisteshochmut“ beherrscht werde (27), besitze der „Westen“ „eine Ontologie, ein Seinswissen, einen fundamentalen Optimismus und eine auf Eroberung der Welt gerichtete Tatgesinnung“ (27), die zwischen „Autorität und Vernunft“ (29) einerseits zu scheiden wisse, um andererseits die göttliche Gnade und das ihr entgegenkommende menschliche Werk in „einem nüchternen ‚offenen Rationalismus‘“ in eins zu sehen. Der „Westen“ sei daher „gegen Mystizismen weitgehend gefeit“ (29).

Auf dieser — angeblich alle geschichtlichen Epochen bestimmenden — Antithese von „offenem Rationalismus“ und „Spiritualismus“, von „staatserhaltendem“ Dualismus und „totalitärem“, „anarchistischem“ Monismus, von „westlicher“ und „östlicher“ Geisteshaltung baut dann Heer seine Darlegungen auf, um damit die mittelalterliche feudalklerikale Herrschaft scheinbar als die allein gerechtfertigte zu erweisen. Was sich ihr nicht fügen will, wird als „östlich“ gestempelt und abgetan. Dieses „bittere“ Geschick trifft nicht nur Arius

und Pelagius, sondern auch Winkelmann und Herder. Gegen jede Art von „Spiritualismus“ glaubt Heer „Westeuropa“ verteidigen zu müssen. Je weiter aber Heer in die neuere Zeit hineinkommt, um so mehr lebt seine Darstellung von der Polemik gegen den „Osten“, um so mehr verliert der „Westen“ an Substanz. Hier liegt einer der fundamentalen Widersprüche seines Denkens, der zutiefst einer der Widersprüche der modernen bürgerlichen Existenz ist. Heer läuft Sturm gegen den „Osten“, er versucht, ihn zu eliminieren, ohne zu bemerken, daß er ihn eben dabei allezeit wiederum voraussetzt. Denn sein sogenanntes „westliches“ Denken würde peinlich arm, wenn es nicht den „Osten“ zum Gegenstand hätte. Die Bestimmtheit seines „westlichen“ Denkens resultiert nicht aus der Fülle der Momente, die es umgreift, sondern aus der Begrenzung, die das, was außerhalb seines Kreises liegt, verbietet. Seine partielle Negativität ist in den Einzelheiten der Problematik genauso eine falsche Schranke, wie die — genannten — Beschränkungen dem Buch Heers im ganzen schaden. Denn die unausbleibliche Folge eines ideellen Embargos ist gedankliche Inzucht, die im Widerspruch zur prästendierten „Offenheit“ steht.

Wir leugnen nicht, daß es schon im 4. nachchristlichen Jahrhundert einen Ost-West-Gegensatz gegeben hat. Nur aber billiger Aktualitätshascherei, nicht wissenschaftlicher Erkenntnis dient es, jene Ost-West-Spannungen mit denen von heute unter einen Hut bringen. Als dann, der europäische „Spiritualismus“ und „Nonkonformismus“ hat zwar seine Geschichte, diese fällt jedoch nicht mit der des „Ostens“ zusammen.

Wer den nonkonformistischen „Spiritualismus“ so mechanisch wie Heer als „östlich“ auf einen Nenner bringt und ihn zu isolieren versucht, der beschränkt sich auf die Geschichte eines geistigen Kleineuropa. Darum bricht auch Heer den ausführlichen Teil seiner Darstellung da ab, wo die herrschenden Mächte des nun unzeitgemäßen Kleineuropa abtreten, wo die „adelig-städtische Herrschaftsordnung“ (56) des Mittelalters bzw. der Absolutismus des Barock und der Aufklärung zerbricht, nämlich mit der Französischen Revolution. Bis dahin reicht für Heer „Alteuropa“ (vgl. S. 78), von da ab beginnt nach Heer das 19. Jahrhundert, „das etwa die chronikalische Zeit von 1789 bis 1945 umfaßt“ (5) und des-

sen Verlauf der Verfasser nur noch in „Chiffren“ andeutet, ausführlicher aber in einem zweiten Bande zu behandeln verspricht. Der Widerspruch zwischen der neuen Wirklichkeit der Zeit seit der Französischen Revolution und den auf die mittelalterlich-barocke Welt zugeschnittenen Termini Heers wird nun zu offensichtlich. Die Kräfte dessen, was Heer den „Osten“ nennt, werden zu geschichtsmächtig, als daß sie noch als Widerspiel begriffen werden könnten, an dem der „Westen“ sich zu bewähren hätte. Es zeigt sich, daß man das ganze Europa ins Auge fassen muß, wenn man nicht einer abgetanen Vergangenheit das Wort reden will. Das bedeutet nichts anderes, als daß der Stoff gegen die Methode rebelliert.

Das Werk hält jedenfalls nicht, was der Titel „Europäische Geistesgeschichte“ verspricht. Denn was bleibt übrig von Europas geistiger Geschichte, wenn das klassische Altertum beiseite gelassen, das Ur- und Frühchristentum übersprungen, Osteuropa überhaupt ausgeschaltet und die Ereignisse der Zeit seit etwa 1789 nur angedeutet werden? Ein Rumpf, der seiner Glieder beraubt ist, dem Kopf, Arme und Beine fehlen! Ein künstlich abstrahiertes Gebilde, abgeschnitten von seinem historischen Ausgangspunkt, der Vielfalt seiner Momente entledigt und darum der Möglichkeit verlustig, sich am Gegensatz zu bereichern. Dabei fällt besonders nachteilig ins Gewicht, daß Heer sich gerade den Weg zum Verständnis der Gegenwart versperrt. Er konzentriert sich auf das Mittelalter, das sich für ihn als „Alteuropa“ in einzelnen Ländern bis ins 19. bzw. 20. Jahrhundert hinein erstreckt (vgl. S. 68). Zu dessen drei vorgeblichen Gipfeln (Thomas, Erasmus, Voltaire) steigt die Darstellung auf, um dann ins scheinbar Weg- und Hoffnungslose hinabzufallen, weil der Verfasser die Kräfte mißversteht und mißverstehen muß, die „Alteuropa“ ein Ende gesetzt haben und die neue Zeit bestimmen.

So sehr nun dieses „Alteuropa“ in unhistorischer Weise aus dem Fluß des geschichtlichen Werdens herausgehoben und zum übergeschichtlichen Urbild menschlicher Existenz hypostasiert ist, so wenig kann man bei gewissenhafter Prüfung dem Autor vorwerfen, er verfare schlechthin ahistorisch. Zwar ist die Antike übergangen, so daß Mittelalter und Neuzeit eines ihrer Fundamente entbehren. Trotzdem wird versucht, die

Geistesgeschichte seit Konstantin wenigstens von der gesellschaftlich-sozialen und politischen Geschichte her zu untermauern. Aber die Art, wie das geschieht, impliziert gerade wesentliche Fehlerquellen. Heer formuliert: „Auf einer breiten frühgeschichtlichen Grundlage, die Europa mit Afrika und Asien verbindet und die in Volkskultur und Mentalität . . . bis ins 19. Jahrhundert sich wesentlich intakt erhält, ruht eine adelig-städtische Herrschaftsordnung auf. Etwas verkürzend dürfen wir sagen: 1000 Jahre Europa bedeuten 1000 Jahre Vorherrschaft des europäischen Adels. Seine Sippen bilden die Häuser der Kaiser, Könige, Fürsten und Hochfreien, die . . . aufsteigen aus dem tragenden kollektiven Untergrund; sie besitzen in diesem Jahrtausend die Führungspositionen der Kirche . . . , der ‚Gesellschaft‘, der Universitäten und Akademien. Das Adelshaus mit seiner ‚Ökonomik‘ . . . ist eine soziologische, ‚politische‘, wirtschaftende, handelnde, ethische und religiös-gesinnungsmäßige Einheit und als solche Vorbild des Bauern-Hauses und Bürger-Hauses . . .“ (56). Der Autor verschweigt zwar nicht, daß „diese Herrschaftswelt . . . die Erhaltung der Sklaverei in der ‚Christenheit‘ bis auf die Höhe des 19. Jahrhunderts“ (56) mit sich bringt, er sagt aber nichts über den inneren Zusammenhang von Herrschaftsordnung und „Sklaverei“. Wollte er darauf eingehen, so würde er freilich genötigt sein, den reichlich großräumigen Terminus „Sklaverei“ zu spezifizieren und zu dem Ergebnis kommen, daß die Formen des Abhängigkeits- und Unterdrückungsverhältnisses erstens erheblich gewechselt haben und zum anderen in dem von ihm behandelten Raume sich sogar bis zur Gegenwart halten. Aber die soziologische Methode, deren sich Heer bedient, arbeitet mit geschichtsfremden bzw. mit zu großlinigen Termini, um der Feinstruktur der Geschichte gerecht zu werden. So erkennt Heer z. B.: „Die Hochkultur nährte sich vom ‚Volke‘“ (63), aber das Volk — schon die Anführerstriche deuten eine Einschränkung an — ist für ihn kein aktiver geschichtlicher Faktor, sondern eine aus vorgeschichtlicher Zeit zugebrachte geschichtslose Masse, ein passiver Mutterboden, ein Objekt, mit dem agiert wird, aber das selbst nicht handelt. Oder richtiger gesagt: das nach Heer nicht handeln sollte. Und doch tritt es immer wieder auf den Plan, als revolu-

tionäres Element Sturm laufend gegen die „adelig-stadtbürgerliche Herrschaftsordnung“, sei es versteckt unter häretischen Bewegungen oder offen in den großen sozialen Revolutionen. Heers grundsätzlicher Irrtum besteht nun darin, daß er in dem „Kampf zwischen ‚oben‘ und ‚unten‘“ nicht mehr als ein „stetes Zwiesgespräch“ (60) sieht, eine notwendige „Berührung“ der Herrschenden mit dem „Untergrund“, die für Heer ohne weiteres damit zu enden hat, daß eben die Schichtung von „oben“ und „unten“ erhalten bleibt. Das Volk ist für Heer, ähnlich wie Mephisto in Goethes „Faust“, eine unselbständige Kraft, die eben und gerade in der Opposition den Herrschenden zu dienen hat.

Von hieraus wird klar, daß die bei Heer zwar nicht eindeutig ausgesprochene, aber überall durchleuchtende These von der vermeintlichen Übergeschichtlichkeit „Alteuropas“ ihren gedanklichen Grund in maßloser Verachtung des Volkes hat. In Heers Geschichtsbild fehlt das vorantreibende selbständige Element, das im Laufe der Jahrhunderte die Kraft und die Berechtigung erobert, sich als Gegenmacht zu konstituieren und den erstarrten, geschlossenen Kosmos „Alteuropas“ aufzusprengen. In der geschichtlichen Wirklichkeit gibt es dieses Element, und daß es im Weltbilde des Denkers fehlt, beweist nur, daß er hinter der Wirklichkeit zurückgeblieben ist. Aber eine Spur wenigstens hat die Realität im Denken unseres Autors hinterlassen, eine höchst bezeichnende und aufschlußreiche, reaktiv vermittelt in der „Angst“. Immer wieder operiert Heer mit diesem Begriff und wendet ihn — auch diesmal ungeschichtlich denkend — schon auf die frühesten Epochen an: er überschreibt das erste Kapitel, das von der „Übermacht des Ostens“ handelt, mit den allzu modernen Worten „Die Ängste des Anfangs“. Diese „Angst“, in der die „Repräsentanten der Hochkultur leben“ und die eine solche vor dem „Rückfall in die ‚Barbarei‘“ (61) (sprich: des archaischen „Volkes“) ist, wird unserer Meinung nach in jenen frühen Jahrhunderten noch niemand bedrängt haben, sondern jüngsten Datums sein. Es ist das Erschrecken der Herren „Alteuropas“ vor dem neuen Europa, ein Erschrecken, das um so mächtiger wird, als sie erkennen müssen, daß es auf die Dauer nicht gelingen wird, der Revolution durch „Annahme und Hereinholung des Untergrund-

des in die „obere“ Herrschaftswelt“ (61) die Spitze abzubringen, sondern daß die revolutionäre Bewegung mit „der Proklamierung der Herrschaft des Untergrundes nach dem „Umsturz““ enden wird (61). Schon aus der Terminologie Heers ist abzulesen, wie mächtig diese „Angst“ sein Denken erschüttert.

Gerade deshalb wird der Autor nicht müde, das ideologische Mittel zu propagieren, mit Hilfe dessen „Alteuropa“ konserviert oder womöglich wieder hergestellt werden soll. Es ist dies der schon erwähnte „offene Rationalismus“. In ihm spiegelt sich das Geschichtsbild Heers. Es reproduziert sich die im hochscholastisch-barocken Sinne durchrationalisierte Ordnungswelt mit ihrer „reinen“ Scheidung von Herrschenden und Beherrschten, wo ein jeder seinen festen Platz in der hierarchischen Gliederung der Stände hat; es kehrt wieder das „Oben“ und das „Unten“ von Gott und Welt, verbunden mit dem strikten Verbot für das unmündige Volk, von sich aus etwa und ohne Leitung der Kirche bzw. ihrer Beauftragten, der Priester, mit Gott in Beziehung zu treten und die Vormundschaft der — römisch-katholischen — Kirche abzuschütteln. Man braucht nicht umständlich zu erläutern, daß hier der Geist eines wirklich finsternen Mittelalters uns anweht. Denn wird hier nicht — ganz im Geiste Adrian Leverkühns — die deutsche Geistesgeschichte zumindest seit der spätmittelalterlichen Mystik „zurückgenommen“? Da wird der „Imperialismus des ‚Herzens‘“ (191) eines Eckhart verurteilt, weil er angeblich „das gesamte Ordnungsdenken westlicher politischer Humanitas mit ihren sauberen Trennungen und statischen Größen über Bord“ warf (191), und verkannt, daß gerade in der Überwindung und Auflösung der Erstarrung und Statik des hochmittelalterlichen Denkens Eckharts Verdienst lag, daß die Geschichte — gesellschaftlich wie geistig — alle statischen Momente im dynamischen Fluß auflockert und u. a. das Sakrament, das bisher als die allein angängige Weise der Kommunikation von Mensch und Gott galt, in ein „nur „äußeres Zeichen““ (190) verwandelt. Freilich wird so die Aufhebung der „sakramentalen und rationalen Zusammenarbeit von Gott und Mensch“ (250) angebahnt, um dann bei Luther fortschreitend vollzogen zu werden. Es wird die Notwendigkeit der Mittlerschaft des Priesters verneint und „an die Stelle des

alten Gott-Königs Gott-Geist, an die Stelle des rational-politischen Ordo des kurialen Kosmos die „Natur“... an die Stelle der thomistisch-aristotelischen Logik die Dialektik des göttlichen Geistes und des menschlichen Herzens“ gesetzt, „die sehr wohl zu vereinen weiß, was jene nur in sauberer Trennung begreifen kann“ (189). Und das — wie wir meinen — mit historischem Recht, denn die von Heer gepriesene „sakramentale und rationale Zusammenarbeit von Gott und Mensch“ ist keineswegs die für alle Zeiten verpflichtende Form des „politischen und religiösen Humanismus“, sondern gebunden an eine bestimmte gesellschaftliche, politische und geistige Situation. Daß der Verfasser das erkennt, daß er gegen Eckhart und Luther polemisiert, beweist nur, wie wenig er sich, trotz aller soziologischen Schulung, der Geschichtlichkeit des geistigen Lebens bewußt ist. Darüber können auch gelegentliche — wir betonen — schriftstellerisch glänzende Analysen, die, wie etwa das 8. Kapitel (betitelt: „Die Stunde des Thomas“), die Situationsgebundenheit geistiger Leistungen erhellen, nicht hinwegtäuschen.

Sehr aufschlußreich ist, was der von Heer vertretene „offene Rationalismus“ über die Vernunft und ihre Rolle in der Geschichte zu sagen hat. Auch in diesem Falle offenbart er seinen volksfeindlichen und — wie wir wissen — demzufolge ahistorischen und statischen Charakter. Ihm muß daran liegen, daß „Geist Distanz bleibt“, und „Ferne, Abstand, Eingrenzung auf eine herrscherliche Elite soll seine Reinheit sichern“ (263). Mit dem Feinsinn des von „Angst“ Wachgehaltenen erspürt Heer, daß es dort aus ist mit der exklusiven Rolle des Geistes, der Vernunft, wo „an die Stelle des rational-politischen Ordo des kurialen Kosmos“ (189) und seiner statischen Vernunft die „Natur“ tritt. „Die Natur hat nämlich ihre Zeit“ (265). In ihrem Zeichen tragen die „Schwärmer“ „das Heil und das (Heils)wissen“ und damit die Vernunft „ins Volk“ (263). Ja, es kommt zu Heers Entsetzen so weit, daß schon Luther in der — scholastischen — „Vernunft“ die „Herrschaftsideologie Roms“ wittert (250). Die Vernunft ist nach Luther „nur gut für praktische Lebensdinge“ (250). So wird sie allerdings in die Zeitlichkeit der diesseitigen Welt gestellt, und es wird die Möglichkeit eröffnet, sie deren Wandlungen mit zu unterwerfen. Es ist un-

geschichtlich, sich dagegen wehren zu wollen, daß die Vernunft seitdem aus einem Vorrecht weniger zur Sache aller wurde. Wer, wie Heer, meint, dem entgegenzutreten zu müssen, versucht — vergeblich! — das Rad der Geschichte aufzuhalten oder gar zurückzudrehen.

Auf derselben reaktionären Linie liegt Heers Auseinandersetzung mit der deutschen Geistesgeschichte der Zeit nach der Reformation. Mit wachem, scharfem Blick geht der Verfasser dem Werden gerade derjenigen geistigen Bewegungen nach, die er verurteilt. Er legt im einzelnen geheime Beziehungen frei, die vielleicht bisher gar nicht oder nicht mit dieser Entschiedenheit gesehen worden sind. Was in diesem Zusammenhang etwa über das Verhältnis der deutschen idealistischen Philosophie der klassisch-romantischen Zeit zur Mystik, zur Reformation und zum Pietismus gesagt wird, verdient durchaus Beachtung, freilich auch sehr kritische Prüfung. Denn es ist z. B. etwas Richtiges daran, wenn Heer feststellt, daß viele Romantiker, bei Lichte besehen, sich als radikale Aufklärer entpuppen — als radikalere jedenfalls — meinen wir —, als man heute gemeinhin annimmt. Denn die deutsche Romantik war, wenn auch nur in ihren Anfängen, eine Art von Aufschwung des Geisteslebens in Deutschland und zeitigte — neben rückschrittlichen Tendenzen — auch einen Aufbruch volkstümlicher Kräfte. Insofern knüpft sie in gewissem Sinne an die Aufklärung an. In wie verzerrtem Lichte aber stehen solche Zusammenhänge bei Heer, der etwa in der Romantik „den Aufbruch des inneren Untergrundes“ (528) sehen will, um andererseits Goethes Werk zu mißdeuten als den „Abgesang Alteuropas in Deutschland“, angeblich als „spätbarocker Kosmos“ über einem „schwärmerischen Untergrund“ (574) erbaut, obgleich die Romantik nicht denkbar ist ohne diesen vermeintlich „barocken“ Goethe.

So stehen feinsinnige Bemerkungen neben den gröbsten Unzuträglichkeiten. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, sich mit allem im einzelnen zu befassen. Und es ist vollends unnötig, sich mit jener unsinnigen These von der zunehmenden „Verrostung“ (551) des deutschen Geisteslebens seit Eckhart und Luther auseinanderzusetzen. Auch darin steckt, freilich verborgen unter einer volksfeindlichen Terminologie, ein durchaus richtiger Kern. Denn das ist wahr: seit dem Ausgang des Mittelalters gewinnen die

Kräfte des Volkes in — wenn auch langsam — steigendem Maße Raum im deutschen Geistesleben. Kräfte, die, wenn sie auch der Neuthomist Friedrich Heer mißbilligt, dennoch von Stunde zu Stunde stärker werden. Daß man sie als „schwärmerisch“, „spiritualistisch“, „östlich“ diffamiert, wird daran nichts ändern.

Weil dem so ist, muß der Kampf Heers gegen die volkstümlichen und volksnahen Elemente im Geistesleben um so verzweifelter und hoffnungsloser und damit widersinniger und abwegiger werden, je mehr er sich der neuesten Zeit nähert. Besonders deutlich wird das im Falle Winckelmanns, dessen Klassizismus Heer „als Teilphänomen des deutschen und europäischen Spiritualismus und Schwärmertums neu zu untersuchen“ rät (563). Allerdings, Winckelmann „haßt . . . das Barock“. Es heißt jedoch die Sachlage zu einseitig, zu einfach und folglich falsch interpretieren, wenn man dafür, daß Winckelmann „dem Absolutismus des 18. Jahrhunderts das mythische Bild der antiken freien, tugendhaften Republiken“ entgegenstellt (563), sein „Schwärmertum“ verantwortlich macht. Nur wer, wie Heer, die Antike eigenmächtig aus dem europäischen Geistesleben gestrichen hat, kann darin einen Fehlgriff sehen, ganz zu schweigen davon, daß unser „Soziologe“ schwerlich begreifen wird, warum die demokratische Tradition des griechischen Altertums vorerst lediglich „mythisch“, im ideellen Raum der Kunsttheorie erneuert wird.

Noch weniger weiß Heer Herder gerecht zu werden. Es ist nicht nur die Konsequenz von Heers mechanischer Antithese, wenn er behauptet, Herder „biologisiere“ das Gotterlebnis der „Schwärmer“ (566), er erniedrige „die Freiheit des Geistes zur Naturnotwendigkeit“ (566). Nur die faschistische Herderauffassung hat in solchem Maße die Bedeutung der Vernunft und der Besonnenheit aus Herders Denken hinausdisputiert. Wenn aber dieser Versuchung auch der „Rationalist“ Heer erliegt, so nicht nur, um die progressive Rolle Herders ins Irrationalistische umzufälschen, sondern — darüber hinausgehend — sie überhaupt zu leugnen. Man bedient sich eben im Jahre 1953 radikalerer und „sichererer“ Mittel als in der Zeit zwischen 1933 und 1945.

Vollends unhaltbar sind die „Chiffren“, mit denen Heer die geistige Entwicklung Europas im 19. und 20. Jahr-

hundert andenten will. Was hier an Fehlurteilen gefällt wird, ist zu grotesk, als daß es sich lohnte, im einzelnen darauf einzugehen. Die Unfähigkeit der soziologisch-kirchengeschichtlichen Termini Heerscher Observanz, die Wirklichkeit einzufangen und nachzuzeichnen, wird in erschreckender Weise offenbar. Einerseits — wie gesagt — zu großräumig, um mit Hilfe ihrer bis zu den Ursachen des steten Wandels und Wechsels der an die historischen Gegebenheiten jeweils gebundenen Ereignisse vorzudringen, ist diese Terminologie andererseits zu eng, um das geistige Leben von seiner reellen Basis her zu erfassen. Religions- und kirchengeschichtliche Aspekte allein reichen dazu nicht aus. Das Geistesleben im Europa unserer Zeit ist mehr als nur Religion und in den entscheidenden Bereichen etwas radikal anderes. Alle Bemühungen Heers können und werden nichts dagegen ausrichten, daß „geistlich... zu einem Positions-begriff erniedrigt“ worden ist, „der... Fach- und Amtssprache ‚konfessioneller‘ Kirchenbeamten anheimgegeben“ (5f.). Denn es gibt für uns heute (Heer sagt von seiner „geistlichen“ Warte her: „für den Spiritualismus“) „nur einen Geist, den des Menschen“ (6). Also argumentiert der Kirchenhistoriker, der heute eine „geistliche“ Geistesgeschichte schreibt, lediglich pro domo und redet an seinen Zeitgenossen vorbei. Heer hält, so sehr er sich auch dagegen verwahren mag, „jüngstes Gericht vom Standpunkt einer Konfessionspartei“, vom Standpunkt eines „positionsbezogenen Interessenverbandes“ (6).

Es sind mithin die Aussagen, die hier gemacht werden, keineswegs verbindlich für den, der sich nicht zu dieser „Konfessionspartei“ bekennt. Und das Buch verdient außerhalb ihres Kreises kaum Beachtung, wenn es nicht, ungeachtet seiner „geistlichen“ Methode, zugleich sehr weltliche Zwecke verfolgte. Denn das „Heraufsteigen eines Neubarock“ (663), das der Verfasser erwartet, ist, man prüfe es näher, keine nur religiöse Angelegenheit. Heer verknüpft damit nämlich die Hoffnung, daß mit der Zurückdrängung des „Spiritualismus“, d. h. jeder demokratischen Tendenz, einstmals aus „Macht“ „wieder Herrschaft wird, ein sicheres ‚Oben‘ und ‚Unten‘, eine neue Trennung von Himmel und Erde“, die so „furchtbar ineinandergefloßen“ seien (632). Dabei versteht der Verfasser unter

„Macht“ nichts anderes, als daß das Volk die Führung übernimmt, jener „Untergrund“, die „Niederschichten“, die er fürchtet. „Herrschaft“ dagegen „gibt es zwischen Homer und den letzten Herren des frühen 19. Jahrhunderts, mit ihren Grenzen, Zwischenräumen und Unterscheidungen, ihren alten Distanzen... Herrschaft ruht auf der alten Vernunft: ‚Einer soll Herrscher sein‘...“ (628). Man darf sagen, daß der „offene Rationalismus“ hier wirklich erfreulich „offen“ ist. Denn Heer stellt sich damit entscheiden auf die Seite der Gegner jeder Demokratie. Schwächlich nur und unglaublich unwürdig ist sein Versuch, gegen „eine neue katholische Reaktion“ für eine „christliche Demokratie“ zu plädieren (632), die, vom „schwärmerischen Gift“ (632) befreit, allerdings das geeignete harmlose Mäntelchen für die Wiederherstellung der alten „Herrschaft“ abgeben würde.

Es kann nach alledem kein Zweifel darüber bestehen, in wessen Sinne und Dienste unser Autor schreibt: für das mit den Resten des Adels verbündete Großbürgertum. Heers „Positionsbezogenheit“ ist nicht allein die eines modernen Katholiken, sondern vornehmlich die des Großbourgeois, der verächtlich auf die breite Masse des „Volkes“ herabsieht, sich von ihr „distanziert“, der das Kleinbürgertum, den „Mittelstand“ („diesen unsauberen Begriff“ [607]) von sich fern hält, um sich ausgesprochen auf die Träger der „alteuropäischen Herrschaft“ zu orientieren.

Es ist nach Heer die Aufgabe der „schöpferischen Persönlichkeiten“, die in der realen Welt bestehende Kluft zwischen den voneinander geschiedenen Teilen ideell zu überbrücken, also jene Distanz zugleich zu erhalten und aufzuheben. „Ihre innerste Intention ist immer: Versöhnung; Versöhnung von oberer Herrschaftsordnung und unterer Welt“ (70). Sie sollen „als schmale Inseln der Resistance“ (325) jeden Versuch, dieses Herrschaftsgefüge umzuwandeln, abweisen. Zugestanden, der Verfasser hat seine so verstandene Aufgabe nach Kräften erfüllt. Er hat nur vergessen, daß die Zeiten sich wandeln.

Daß gerade ein Österreicher sich der Sache „Alteuropas“ annahm, ist sicher kein Zufall. (Heer, der nach dem Kriege mit einer Reihe von Veröffentlichungen hervorgetreten ist, gehört als Privatdozent für europäische Geistesgeschichte der Universität Wien an.) Tiefer und

nachhaltiger als in Deutschland wirkt in Österreich das Barock nach. Hier ist seit langem der alte Adel mit den Spitzen des Bürgertums verschmolzen. Es gibt in diesem Lande noch heute eine Trennung von „Oben“ und „Unten“. Und die Kirche wacht darüber, daß sie gewahrt bleibe. Aber Österreich ist nicht Europa. Es soll Länder in unserem Erdteil geben, die weiter vorangekommen sind. Unser Einwand richtet sich — wohlgemerkt — nicht gegen das österreichische Volk, sondern gegen Heers unzulässige Verallgemeinerungen.

Wir glauben eindeutig herausgestellt zu haben, worin die negativen Faktoren des Buches zu suchen sind. Uns bleibt, das — wenige — Positive anzuerkennen. Es ist dies Heers Stellungnahme gegen gewisse Auswüchse des Subjektivismus. Es versteht sich, daß der „offene Rationalismus“, weil er ein streng gegliedertes Ordnungsgefüge im Sinne hat, eine Übermacht des einzelnen Subjekts weder reell noch ideell dulden kann. Denn auch die „Herren“ stehen unter der Botmäßigkeit der Kirche. Daher Heers Ablehnung der „zucht- und maßlosen Träume der Idealisten und Romantiker“ (599), von denen der Verfasser im Zusammenhang mit der nationalistischen und imperialistischen Politik Deutschlands vor dem ersten Weltkrieg und der „Hunnenrede“ Wilhelms II. spricht. Man muß freilich hinzusetzen, daß Heer die Politik des damaligen deutschen Kaisers nicht etwa kritisiert, weil sie chauvinistisch und volksfeindlich war, sondern weil sie das Nationale über das Religiöse stellte (vgl. S. 598). Ähnlich liegt die Sache, was Heers Kritik der deutschen Dichtung der imperialistischen Epoche angeht. Er verurteilt — mit Recht — Rainer Maria Rilke und Ernst Jünger, „diese beiden Chorführer der Sprachkunst des späten 19. Jahrhunderts“ (659). Er sieht — mit K. Bachler — in Jünger den „Idylliker des Nihilismus“ (659) und erkennt, daß Rilke, der mit seinem „Wie sollen wir denn hinauf, wenn wir unsere Stärke den Elenden leihen...“ die „Grundfrage“ der „kleinbürgerlichen Hungrigen“ formulierte (600), die geeignete „Lektüre von KZ-Führern“ darstellte (601). Aber der Autor verkennet die Ursachen. Nicht daß Rilke und Jünger „säkularisierte Schwärmer“ (601) sind, nicht daß sie „die westliche Demokratie, die Vernunft des Westens“ haßten (601), nicht daß ihre Sprache „bewußt jede echte Sakramentalität ab-

lehnt und jede Kommunion zerstört“ (659), verleiht ihrer Dichtung jene ausschweifende Inhumanität, sondern daß sie in einem objektiv inhumanen Zeitalter leben, in einer inhumanen Gesellschaft, ohne sich gegen sie zu empören, das zwingt sie auf diese Abwege. Auch in diesem Falle also spürt Heer den Wurzeln des geistigen Geschehens statt in der reellen Sphäre im ideell-religiösen Bereich nach. Daß er im Endeffekt das Richtige trifft und sich einen — freilich bescheidenen und nur theoretischen — Rest von Humanität bewahrt, kann uns nicht vergessen lassen, wie wenig seine sonst regressive Haltung mit Humanismus gemein hat.

Ein weiteres — ebenfalls mit Vorsicht aufzunehmendes — Positivum erblicken wir in Heers Verhältnis zu den Realitäten der politischen Welt. Es sei daran erinnert, daß der „offene Rationalismus“ der Vernunft eine wenn auch begrenzte Macht zugesteht und eine objektive, außerhalb des Bewußtseins existierende, innerweltliche Wirklichkeit anerkennt und diese für erkennbar erklärt. Daraus ergibt sich ein gewisser Wirklichkeits-sinn, der klug zwischen Realitäten und Phantasmen unterscheiden lehrt. Ohne ihn hätte die katholische Kirche sich nicht bis zur Stunde behaupten können. Und eben diesem nüchternen Blick verdankt Heer die Einsicht, daß z. B. die Kommunistische Partei der Sowjetunion eine „Realität“ ist, der weder „durch Spekulationen über das ‚Abendland‘... noch auch durch Kreuzzugstheologien begegnet werden kann“ (621). Was der Verfasser auch sonst über Lenin und die von ihm begründete Partei denken mag, diese Bemerkung ist zweifellos zutreffend, wenn auch hinter ihr die — ebenso zweifellos unzutreffende — Auffassung Heers von der „Macht“ steht. Um so erstaunlicher, und doch keineswegs zufällig ist, daß Heer den Realitäten des neuen Europa sein „Alteuropa“ entgegenzusetzen wagt. Denn was bleibt ihm von dem „offenen Gespräch der Feinde“ zu erhoffen, das er vorschlägt? Nach seiner Meinung soll dadurch der „latente Bürgerkrieg zwischen den ‚zwei Nationen‘“ (der Autor weiß sehr wohl, daß jedes der „westlichen“ Völker in zwei Nationen gespalten ist) „in mildere Formen überführt werden“ (662). Sollte ihn hier nicht sein Wirklichkeits-sinn verlassen?

Denn schwerlich werden die Völker, den Herrschenden zugunsten, geneigt

sein, sich dabei „zum Gedanken des Wettstreits und Spiels zu bekennen“ (662). Die Entscheidung, ob Herrschaft, ob Knechtschaft, wird ihnen sicher eine ernste Sache sein. Heer zwar und vielleicht diejenigen, in deren Sinn er schreibt, möchten in realen und ideellen Entscheidungen eine Art Wettspiel sehen (schon Kurt Hildebrandt liebte es, vom „Agon“ zu sprechen) und bedienen sich — dementsprechend — spielerisch der verschiedensten Mittel.

Wir erwähnen hier kurz die methodischen Negativen seiner Darstellung, auf die wir bisher nicht eingegangen sind bzw. die wir nur gestreift haben. Es sind dies: zunächst die schein-dialektische Verknüpfung (vgl. oben: die „Versöhnung“, die der Geistesschaffende vollzieht) der Gegensätze (Heer spricht [59] vom „abgrundtiefen Zusammenspiel zwischen Orthodoxie und Häresien, Kirche und Gegenkirchen“); alsdann die — unwirksame — Verwahrung des Heerschen regressiven Denkens gegen den Verdacht der orthodoxen Erstarrung (künstliche Unterscheidung zwischen „thomistisch“ und „thomasisch“ [655], um sich den Nimbus der Aktualität zu sichern); andererseits die Abwehr des Allzumodernen (die „schwärmerische Identifizierung des Hl. Geistes mit dem Zeitgeist, dem Geist des Ichs“, wie sie in der deutschen idealistischen Philosophie erfolgt, wird als „bourgeoise Positionsbezogenheit“ [619] gekennzeichnet); weiterhin die methodischen Anleihen bei den modernen geistigen Strömungen der Psychoanalyse, der Tiefenpsychologie und deren Anwendung im rechtsphilosophischen Bereich (die Fixierung an den Vater, das Vaterrecht, soll die „Alteuropa“ zukommende Verhaltensweise sein, das Mutterrecht wird mit dem „Schwärmertum“ in Verbindung gebracht, während die „Bruder-Idee“ — faktisch eine universale Vermöschung — der Regeneration „Alteuropas“ in unserer Zeit dienen soll); ebenfalls die schein-historische Verfolgung von Denkmotiven bis auf ihren angeblichen Ursprung (die Lehre von den zwei Nationen in einem jeden Volk soll z. B. auf Chrysostomos zurückgehen [486]); zu diesen Methoden gehört des weiteren die Farben- und Wortsymbolik (vgl. etwa S. 636), die mitunter sich in sophistischen Begriffs-korrelationen niederschlägt (vgl. S. 62).

Man sieht, der Verfasser beschränkt sich, was seine Methoden angeht, keines-

wegs auf die Religions- und Kirchengeschichte bzw. die Soziologie. Er bietet ein ganzes Arsenal von Mitteln und Kenntnissen auf, um seine Anschauungen zu rechtfertigen, auch auf die Gefahr hin, daß das Ganze etwas buntscheckig wird. Aber diese Vielfalt ist keine Universalität. Zwar bleibt die intellektuelle Leistung des Jonglierens mit einer ungeheuren Stoffmasse erstaunlich, zumal die neueste Literatur herangezogen worden ist (die Hinweise mit Literaturangaben umfassen 48 Seiten), jedoch ändert das nichts an der — oben erläuterten — Einseitigkeit, Verfehltheit der Durcharbeitung des Stoffes, an der regressiven, ja offen reaktionären Einstellung. Man kann nicht sagen, daß die deutsche Geistesgeschichtsforschung, ein so fragliches und gefährliches Unternehmen sie überhaupt sein mag, mit Heers Werk vorangekommen sei. Verglichen sogar mit Leopold Zieglers „Gestaltwandel der Götter“, wo teilweise ähnliche Probleme behandelt werden, hat Friedrich Heers „Europäische Geistesgeschichte“ noch etliche Schritte zurück getan.

Im Grunde hat das, was Heer uns vorträgt, ehrlicher und überzeugender schon vor Jahren bzw. Jahrzehnten sein größerer Landsmann Stefan Zweig gesagt. In dessen Novelle „Angst“ wird jenes Erschrecken des Bürgers vor dem Volk, der Masse der schaffenden Menschen, das Heer hier zu einer gesamtgeschichtlichen Erscheinung aufbauscht, feiner und klüger geschildert, als es der Wiener Privatdozent bei aller Belesenheit vermag. Und Stefan Zweig wußte offenbar sehr wohl, daß eine Lösung des Problems auf realem Boden zugunsten des Alten nicht möglich ist. Er dachte an kein „offenes Gespräch der Feinde“, sondern begnügte sich mit der illusionären Scheinlösung auf ästhetischer Ebene. Er bekundete noch in der Begrenzung seines Blickfeldes seinen geschichtlichen Weitblick. Er nahm später in seinem Erasmus-Buch nicht, wie Heer das tut, den Humanisten für „Alteuropa“ in Anspruch, sondern symbolisierte in ihm die Unentschiedenheit des Intellektuellen, was der historischen Wahrheit bei weitem näher kam. Auch hat Stefan Zweig diese Unentschiedenheit nicht zum schlechthin notwendigen Inseldasein des Intellektuellen erklärt, sondern als historisches, wandelbares Faktum begriffen, gestaltet und, wie sein Tod ahnen läßt, durchlebt.

Joachim Krueger (Berlin)

EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN

- Bindschedler, Maria:** Nietzsche und die poetische Lüge. Philosophische Forschungen, Neue Folge, herausgegeben von Karl Jaspers, Vol. 5, der ganzen Serie Vol. 14. Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel 1954, 88 Seiten.
- Dahrendorf, Ralf:** Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Verlagsbuchhandlung J. H. W. Dietz Nachfolger Schmidt-Küster GmbH, Hannover, 186 Seiten.
- Drucker, Peter F.:** Gesellschaft am Fließband. Eine Anatomie der industriellen Ordnung. Verlag der Frankfurter Hefte, Frankfurt am Main 1949/50, 463 Seiten.
- Fischl, Johann:** Logik. Ein Lehrbuch mit einem kurzen Abriß über Logistik. Verlag Styria, Graz, 2. Auflage 1952 von: Die Formen unseres Denkens, 156 Seiten.
- Kulischer, Josef:** Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Mit einer Einleitung von Jürgen Kuczynski. Verlag Rütten & Loening, Berlin 1954, Band I: Das Mittelalter, XVIII und 351 Seiten, Band II: Die Neuzeit, XI und 553 Seiten.
- Leisegang, Gertrud:** Descartes Dioptrik. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1954, 168 Seiten.
- Konstantinow, F. W.:** Über das Gesetz der unbedingten Übereinstimmung der Produktionsverhältnisse mit dem Charakter der Produktivkräfte. Dietz Verlag, Berlin 1955, 58 Seiten.
- Lepeschinskaja, O. B.:** Der Marxismus-Leninismus und die Naturwissenschaften. Aufbau-Verlag, Berlin 1954, 67 Seiten.
- Mao Tse-Tung:** Über den Widerspruch. Dietz Verlag, Berlin 1954, 64 Seiten.
- Marx, Karl:** Eine empfehlende Bibliographie. Herausgegeben von Werner Rittner. Verlag für Buch- und Bibliothekswesen, Leipzig 1954, 54 Seiten.
- Meyer, Hans:** Systematische Philosophie. Band I: Allgemeine Wissenschaftstheorie und Erkenntnislehre. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1955, 445 Seiten.
- Pankratowa, M.:** W. I. Lenin über die Rolle der Volksmassen beim sozialistischen Aufbau. Dietz Verlag, Berlin 1955, 22 Seiten.
- Nikolajew, W. W.:** Die Diktatur des Proletariats. Dietz Verlag, Berlin 1954 32 Seiten.
- Pannenberg, Wolfhart:** Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, 149 Seiten.
- Plechanow, G. W.:** Kunst und Literatur. Vorwort M. Rosental. Redaktion und Kommentar N. F. Beltschikow. Dietz Verlag, Berlin 1955, XXXVIII und 1034 Seiten.
- Scheler, Max:** Vom Ewigen im Menschen. Vierte durchgesehene Auflage, herausgegeben von Maria Scheler. A. Francke AG. Verlag, Bern 1954, 488 Seiten.
- Wenzl, Aloys:** Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft. Urban-Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe. Herausgegeben von Fritz Ernst und Karl Gutbrod, Bd. 11. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954, 169 Seiten.
- Der Befreiungskampf der Völker von Vietnam, Khmer und Pathet Lao.** Aus dem Englischen übersetzt. Dietz Verlag, Berlin 1954, 128 Seiten.
- Zur Periodisierung des Feudalismus und Kapitalismus in der geschichtlichen Entwicklung der UdSSR.** 20. Beiheft zur „Sowjetwissenschaft“. Herausgeber Jürgen Kuczynski und Wolfgang Steinitz. Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin 1952, 476 Seiten.

Die Redaktion behält sich vor, die genannten Werke in den folgenden Heften sukzessive zu besprechen.

ANMERKUNGEN

Die Betrachtungen von *Georg Lukacs* zur Klärung der philosophischen Kategorie des Besonderen sind einem in Vorbereitung befindlichen Werk über Probleme der ästhetischen Widerspiegelung entnommen. Um den Gegensatz zwischen wissenschaftlicher und künstlerischer Widerspiegelung der objektiven Realität philosophisch richtig behandeln zu können, mußte der Erörterung der Kategorie des Besonderen in der Ästhetik ihre Bestimmung in der Wissenschaft vorausgeschickt werden. In Heft 4/II/1954 brachten wir zunächst die historische Darstellung der Entwicklung des Problems bei Kant, Schelling und Hegel unter dem Titel „Die Frage der Besonderheit in der klassischen deutschen Philosophie“. Die in diesem Heft veröffentlichte Fortsetzung, „Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus“, unterwirft das Problem der systematischen Behandlung vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus. Der folgende Abschnitt über das ästhetische Problem des Besonderen in der Aufklärung und bei Goethe wurde vom Verfasser der beim Deutschen Verlag der Wissenschaften in Vorbereitung befindlichen Festschrift zum 70. Geburtstag von Ernst Bloch zugebracht.

Die Arbeit von Béla Fogarasi, „Ist der Komplementaritätsgedanke widerspruchsfrei?“, ist eine wörtliche Wiedergabe des in deutscher Sprache gehaltenen Vortrags gleichen Titels, mit dem der Verfasser auf dem Internationalen Kongreß für Philosophie der Wissenschaften auftrat, der vom 23.—28. August 1954 in Zürich stattfand. Den ebenfalls von Fogarasi verfaßten Bericht über diesen Kongreß veröffentlichten wir in Heft 1/III/1955 dieser Zeitschrift.

Der Vortrag von *Benjamin Farrington*, „Neuerliche Gedanken über Epikur“, wurde im März 1953 in der Universität Cambridge auf einem Treffen gehalten, das zum Gedenken an den jungen marxistischen Gelehrten John Cornford von dessen Freunden und Verehrern veranstaltet worden war. John Cornford fiel im Dezember 1936 als Angehöriger der Internationalen Brigaden in Spanien. Wir entnehmen die Arbeit Farringtons dem Heft 4, Jahrgang 1953 der in New York erscheinenden Zeitschrift „Science and Society“. Die Übersetzung stammt von *Gerti Hertwig*.

Unsere Diskussion über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels wurde in Heft 3/II/1954 mit einer Vorbemerkung der Redaktion eröffnet, nachdem in den Heften 1 und 2/II/1954 die Abhandlung „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ von Rugard Otto Gropp, die die Grundlage der Debatte bildet, veröffentlicht worden war. An der Diskussion haben sich bisher beteiligt: Auguste Cornu, Friedrich Behrens (Heft 4/II/1954) und Wolfgang Schubardt (Heft 1/III/1955). In diesem Heft bringen wir Stellungnahmen von *Erhard Albrecht* und *Wolfgang Mönke*. Wir werden die Diskussion im nächsten Heft mit einem Beitrag fortsetzen, der der Kritik des zeitgenössischen bürgerlichen Hegelianismus in Frankreich gewidmet ist und von der *Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen*, Paris, verfaßt wurde. Angekündigt sind uns Beiträge von *Wolfgang Harich* und *Georg Mende*, die wir in der Reihenfolge ihres Eintreffens veröffentlichen werden.

Unsere Diskussion über Fragen der Logik müssen wir aus Raumgründen in diesem Heft vorübergehend aussetzen. Im Rahmen dieser Diskussion veröffentlichten wir bisher Beiträge von *Wolfgang Harich* (Heft 1/I/1953), *Erhard Albrecht*, *Paul F. Linke*, *Walter Greulich*, *Georg Klaus* (Heft 2/I/1953), *Günther Jacoby*, *Karl Schröter* (Doppel-

heft 3/4 I/1953), Karl Schröter (Heft 1/II/1954), Karl Schröter, Otto Morf (Heft 2/II/1954), Paul F. Linke (Heft 3/II/1954) und Georg Klaus (Hefte 4/II/1954 und 1/III/1955). Die Debatte wird mit einem Beitrag von *Friedrich Bassenge* fortgesetzt werden.

Zu der Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik haben bisher beigetragen: Robert Havemann, Günther Jacoby, Rolf Zahn, Rolf Seiwert, Wolfgang Gelbrich, Martin Strauß (Heft 2/I/1953), Brigitte Eckstein, Georg Mende, Bernhard Kockel, Béla Fogarasi (Doppelheft 3/4 I/1953), Victor Stern, Hermann Ley (Heft 1/II 1954), Friedrich Bassenge (Heft 2/II/1954), Bernhard Kockel, Robert Havemann, Wolfgang Gelbrich, Haimar Cumme (Heft 3/II/1954), Brigitte Eckstein (Heft 4/II/1954) und Martin Strauss (Heft 1/III/1955). Mit Ausnahme der Beiträge von Kockel, Fogarasi und Cumme und eines Teils der Ausführungen von Ley handelt es sich dabei um Stellungnahmen zu dem Buch Victor Sterns „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“, Berlin 1952. Im vorliegenden Heft äußert sich *Hugh John Gramatzki* zu Fragen, die die mathematischen Grundlagen der Relativitätstheorie betreffen. Die uns zur Zeit vorliegenden weiteren Diskussionsbeiträge von *Erhard Albrecht*, *Lajos Janossy*, *Heinz Schmellenmeier*, dem sowjetischen Physiker *V. Fock*, *Mario Bunge*, *Heinz Heuer* und wiederum *Martin Strauss* werden wir in der Reihenfolge ihres Eintreffens in den nächsten Heften veröffentlichen. Zugesagt ist uns ferner eine Stellungnahme von *Anton Ackermann*.

Über Sokrates

von VICTOR STERN (Kleinmachnow)

Sokrates gilt in der ganzen Welt als einer der weisesten und edelsten Männer, die das Menschengeschlecht hervorgebracht hat. Seine Hinrichtung wird überall als ein verabscheuungswürdiges Verbrechen, als ein trauriger Schandfleck in der sonst so ruhmreichen Geschichte des hellenischen Volkes beurteilt. Ist diese Jahrtausende währende Anerkennung nur ein Vorurteil bestimmter Klassen oder kommt in ihr der Ewigkeitswert einer gewaltigen Kulturleistung zur Geltung, etwa so wie in dem wohlbegründeten Weltruhm eines Homer, eines Shakespeare, eines Tolstoi?

Ein richtiges Urteil über die Persönlichkeit und Bedeutung des Sokrates zu gewinnen wird durch die Tatsache erschwert, daß er nichts Schriftliches hinterlassen hat und wir von seinen Lehren, seinem Leben und Wirken nur durch Schüler und deren Schüler erfahren, aus Darstellungen, in die ihre Verfasser sehr viel von ihren eigenen Anschauungen hineingelegt haben und die einander in vieler Hinsicht widersprechen. Dennoch gibt es nicht wenige Gedanken und Taten, die wir mit aller Gewißheit Sokrates zuschreiben können. Daraus ist zu ersehen, daß das Wirken dieses Denkers auf jeden Fall einen *gewaltigen Eindruck* hinterlassen hat, so daß das Wesen seiner Persönlichkeit durch alle verfälschenden Umhüllungen hindurch erkennbar bleibt. Es ist klar, daß wir uns bei der Beurteilung des Sokrates vor allem an dieses Gesicherte und Wesentliche halten müssen, nicht aber an unverbürgte und mehr oder weniger auch unwesentliche Einzelheiten.

Gesellschaft und Wissenschaft zur Zeit des Sokrates

Auch die Philosophie des Sokrates kann man, wie jede andere, nur richtig verstehen, wenn man von den durch die ökonomische Entwicklung bestimmten *gesellschaftlichen Zuständen* und von der *wissenschaftlichen Entwicklungsstufe* seiner Zeit ausgeht. Es war dies die Zeit der höchsten Blüte der attischen Sklavenhalterdemokratie. Die Ausbeutung der Sklaven und eine weitgehende Entfaltung des Handels führten zu einer Anhäufung großer Reichtümer, die auch glänzende, noch heute bewunderte Kulturleistungen ermöglichten. Zugleich aber war diese Zeit nicht nur durch den Klassenkampf zwischen Sklaven und Sklavenbesitzern sondern auch durch den wachsenden Gegensatz zwischen reichen und armen Freien und eine außerordentliche Zuspitzung des Kampfes um die Verteilung der Beute, um den Anteil an der Staatsmacht zwischen den demokratischen Handelsherren und den aristokratischen Nutznießern von Vorrechten ihrer vornehmen Abstammung gekenn-

zeichnet. Auch die Kämpfe zwischen den einzelnen griechischen Staaten um die Hegemonie und um wirtschaftliche Vorteile waren zugleich Kämpfe zwischen der Aristokratie und der Demokratie in den einzelnen Staaten. Das zeigt sich besonders deutlich in dem jahrzehntelangen Ringen zwischen dem aristokratischen Sparta und dem demokratischen Athen, in dem die athenischen Aristokraten aus Klasseninteressen zu Verrätern an ihrer Polis wurden. In dieser Blütezeit der attischen Demokratie, deren Vorherrschaft nur zeitweilig infolge spartanischer Siege und Hilfe für die Aristokratie unterbrochen wurde, machten sich jedoch schon Anzeichen des späteren inneren Verfalls bemerkbar, der es dann Philipp Alexander von Mazedonien ermöglichte, sich ganz Griechenland zu unterwerfen.

Auf dem Gebiete der Wissenschaft hatten sich damals die einzelnen Wissensgebiete in Ermangelung genügender Erkenntnisse, wenn man von der Mathematik absieht, erst wenig verselbständigt. Alle Forschung der Zeit vor Sokrates war ein Bestandteil der Gesamtwissenschaft der Philosophie.

Das griechische Volk hatte schon damals auch auf diesem Gebiete bewundernswerte Leistungen hervorgebracht. Die griechischen Philosophen waren nicht nur, wie Engels feststellt, geborene *Dialektiker*, die Mehrzahl von ihnen hatte auch schon in der ersten Periode der griechischen Philosophie im Kampfe gegen die religiöse Tradition und idealistische Strömungen grundlegende Einsichten des *Materialismus* vertreten. Demokrit und Leukipp hatten in genialer Voraussicht bereits die atomistische Struktur der Materie gelehrt. Ja sogar eine Art Entwicklungstheorie des Lebens und der höheren Lebewesen war schon aufgetaucht, allerdings ohne sich durchsetzen und behaupten zu können. In dem scharfen Kampfe zwischen Materialismus und Idealismus, Dialektik und Metaphysik, der schon diese Periode kennzeichnet, hatten materialistische, besonders aber dialektische Auffassungen das Übergewicht. Manche griechischen Denker, wie z. B. die Eleaten, wurden jedoch gerade durch die Einsicht in den dialektischen Charakter der Erscheinungen dazu verführt, in idealistischer Weise die wahrgenommene Welt als bloßen trügerischen Schein anzusehen, eine wahre Welt zu suchen, die ihm zugrunde liegt, und dieser wahren Welt in metaphysischer Weise die Eigenschaft der Unveränderlichkeit, der Unbeweglichkeit zuzuschreiben. Eine eigenartige Form gewann dieser metaphysische Idealismus in der Lehre des Pythagoras, daß in den Zahlen das Wesen aller Dinge zu suchen sei. Diese Lehre wurde später durch Platon von den materialistischen Elementen, die sie noch enthielt, „gereinigt“ und zu einem absoluten Idealismus ausgestaltet.

So war die gesellschaftliche Lage und der Stand der Weltanschauungstheorien zu der Zeit, als Sokrates zu lehren und zu wirken begann.

Vom Himmel zur Erde

Sokrates wird allgemein als der griechische Denker bezeichnet, der, nach einem von Cicero geprägten Satz, *die Philosophie vom Himmel auf die Erde führte*, d. h. von bis dahin vorwiegenden Spekulationen über

das Wesen der äußeren Welt, der Natur, zu einer Erforschung des Menschen und seiner *Praxis*, seines Handelns übergang. Das bedeutete wohl, soweit darin eine Vernachlässigung der Naturforschung, ein Stillstand ihrer Weiterentwicklung zum Ausdruck kam, einen gewissen Rückschlag, aber zugleich stellte es eine gewaltige, überaus wertvolle *Erweiterung* des Forschungsgebietes und der Probleme der Philosophie dar. Es war, um dies in einer marxistischen Terminologie auszusprechen, ein bedeutsamer Schritt in der Richtung von einer bloß *interpretierenden* zu einer die Welt *verändernden* Weltanschauung, ein Schritt in der Richtung zu einer bewußten *Verbindung der Theorie mit der Praxis*. Ja man kann sagen, daß gerade diese Wendung, die Ansicht: man muß *Wissen* erwerben, um richtig *handeln* zu können, das *Wissen muß in den Dienst des Lebens* gestellt werden, einen wesentlichen, für diese Lehre bezeichnenden Bestandteil der Philosophie des Sokrates darstellte, wobei sich die Aufmerksamkeit bereits in hohem Maße auf die *gesellschaftliche Praxis*, auf das Handeln im öffentlichen Leben richtete.

Das war durchaus kein Zufall, sondern in hohem Grade ein Erfordernis der Zeit, bedingt vor allem durch die Schärfe, die der Klassenkampf angenommen hatte. Es ist klar, daß in einer Zeit, in der sich die Auffassungen über die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung so schroff gegenüberstanden und Änderungen der politischen Lage einander häufig folgten, das Problem, wie man in diesen Fragen einen richtigen Standpunkt gewinnen könne, in den Vordergrund treten mußte; daß die Frage, was man tun solle, als dringender empfunden wurde *als* etwa die, ob das Grundelement der Welt im Wasser oder im Feuer zu suchen sei, ob die Materie aus Atomen bestehe oder nicht. Daraus erklärt sich auch die Tatsache, daß Sokrates durchaus nicht der einzige war, der diese Wendung vollzog, ja nicht einmal der erste, bei dem sie zu bemerken ist. Sokrates hat diese Wendung nur am bewußtesten und gründlichsten vollzogen. Sie lag aber im Geiste der Zeit und war durch andere Denker vorbereitet. Die Wendung zur Betrachtung menschlicher Verhältnisse war vor allem für die Denkart der *Sophisten*, bei aller Verschiedenheit ihrer Anschauungen, charakteristisch. Darum ist es auch kein Wunder, daß Sokrates von manchen seiner Zeitgenossen (so von Aristophanes) zu den Sophisten gezählt wurde, obwohl er ihre relativistischen Lehren aufs schärfste bekämpfte.

Die Tugend ist lehrbar

Sokrates hat als erster eine wissenschaftliche Untersuchung und Begründung von Problemen der *Ethik*, der Wissenschaft vom sittlich Guten, von der Tugend versucht. Wie groß die Wirkung dieses Unternehmens war, ist unter anderem daraus zu ersehen, daß die Probleme der Ethik von dieser Zeit an *dauernd* einen *Wesensbestandteil* der griechischen Philosophie bildeten, dessen *Auswirkung bis in unsere Zeit* festzustellen ist. Die entscheidende Grundlage der ethischen Ansichten des Sokrates war die Behauptung, daß jedes falsche Handeln auf mangelndes Wissen zurückzuführen ist, daß niemand wesentlich falsch handelt, daß man also die Menschen über das, was richtig ist, *belehren* muß,

um zu erreichen, daß sie richtig handeln, und daß dieses Ziel erreichbar, also die *Tugend lehrbar* ist.

Es ist heute auf Grund marxistischer Erkenntnis sicherlich sehr leicht festzustellen, daß in dieser Auffassung der *Klassencharakter* der sittlichen Auffassungen sowie ihre Abhängigkeit von den Erfordernissen der wirtschaftlichen Entwicklung und ihre dadurch gegebene *historische Bedingtheit* völlig übersehen werden. Das Gute, die Tugend, sittliche Leitsätze usw. scheinen hier einen schlechthin allgemeingültigen, übergeschichtlichen Charakter zu haben. Darum wird die Bedeutung der *Interessengegensätze*, des Unterschiedes des Wollens gegenüber der Bedeutung des Intellekts, der Einsicht nicht beachtet. Aber dürfen wir bei der Beurteilung dieser Lehre besonderes Gewicht darauf legen, daß Sokrates hier über die Schranke seiner Zeit nicht hinausgehen konnte? Dürfen wir übersehen, daß Sokrates hier zum ersten Mal einen fruchtbaren Gedanken zur Geltung brachte, der noch heute gerade auch für den Marxismus bedeutsam ist? Sokrates entkleidete das Ideal des sittlichen Handelns jeder Mystik, jeder Begründung durch göttliche Gebote, durch irgendein jenseitiges unfäßbares Prinzip. Er betonte mit allem Nachdruck, daß Sittlichkeit eine besondere Form der Zweckmäßigkeit, der Nützlichkeit, der Vernünftigkeit ist, auch wenn ihm die Relativität, die historische Bedingtheit dieser Zweckmäßigkeit, Nützlichkeit und Vernünftigkeit nicht klar war und auch nicht klar sein konnte. Der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts, eine der geistigen Grundlagen, auf denen sich der Sozialismus entwickelte, nahm diese von Sokrates begründete antike Auffassung wieder auf, und Marx hat wiederholt darauf hingewiesen, wie sehr dies, zugleich mit der Erkenntnis des Einflusses der materiellen Verhältnisse auf den Charakter, zur Entwicklung sozialistischer Auffassungen drängte und beitrug. „Wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral ist, so kommt es darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen Interesse zusammenfällt“, sagt Marx in diesem Zusammenhang (Die Heilige Familie, Berlin 1953, S. 260). „Das wohlverstandene Interesse“ als „Prinzip aller Moral“ — das ist nichts anderes als eine modernere Ausdrucksweise für den Grundgedanken der sokratischen Ethik. Die These des Sokrates, daß niemand wissentlich gegen die Moral handelt, beruht offenbar, und Sokrates hat dies auch oft genug ausdrücklich betont, darauf, daß niemand wissentlich gegen „das wohlverstandene Interesse“ handelt. Sokrates konnte sich dabei, wie schon hervorgehoben wurde, über die reale Grundlage der gesellschaftlichen *Interessengegensätze* nicht klar sein. Insofern ist seine Auffassung, ebenso wie auch die der ersten Sozialisten, *utopisch*. Aber den Gegensatz zwischen *Privatinteresse* und *allgemein* menschlichem Interesse hat er *keineswegs übersehen*, sondern er hat das *Gesamtinteresse* als das *entscheidende* betrachtet. Er war weit entfernt davon, die *beschränkte* Form des Utilitarismus zu vertreten, die Engels in seinem „Ludwig Feuerbach“ verspottet und die konsequenterweise dazu führen müßte, eine erfolgreiche Spekulation an der Börse als höchste Moral anzusehen. Er hat diese Orientierung auf das Gesamtinteresse, das sich ihm in der Polis verkörperte, vor

Gericht nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch durch sein Verhalten zum Ausdruck gebracht, indem er es ablehnte, sein Leben durch Flucht, durch demütiges Bitten um Gnade oder ein geheucheltes Schuldbekenntnis zu retten. Man darf auch, wenn man von Utopismus bei Sokrates spricht, nie vergessen, daß der Utopismus vor Marx sehr wohl progressiven Charakter haben konnte.

Als Sokrates von dem Orakel in Delphi als der weiseste aller Griechen bezeichnet wurde, soll er dazu erklärt haben: ich weiß, daß ich nichts weiß, die anderen wissen nicht einmal das. Es ist sehr sonderbar, daß dieser auch in den frühen Dialogen Platons in verschiedenen Versionen überlieferte Ausspruch, der doch unzweifelhaft ein Ausdruck der Bescheidenheit ist und den Eindruck des Delphischen Lobes abschwächen soll, nicht selten als ein Beweis dafür angesehen wird, daß Sokrates *agnostizistische* Anschauungen vertreten habe. Wir werden später, bei der Betrachtung der größten philosophischen Leistung des Sokrates, genauer sehen, wie unsinnig eine solche Auffassung ist, wie sehr das *Gegenteil* wahr ist. Aber schon jetzt muß gesagt werden, daß auch der Grundgedanke der sokratischen Ethik den Vorwurf des Agnostizismus durchaus widerlegt. Wer die Tugend als lehrbar bezeichnet, mithin das Wissen so hoch stellt, daß er es für ausreichend hält, richtiges Handeln zu sichern, der kann nicht an der Möglichkeit von Erkenntnissen zweifeln.

Die Hebammenkunst des Sokrates

Nicht weniger sicher als die Auffassung, daß die Tugend lehrbar ist, kommt Sokrates die bekannte *Lehrmethode* zu, durch Rede und Gegenrede, durch die Gegenüberstellung von Behauptungen und Einwänden zur Entscheidung des aufgeworfenen Problems hinzuführen. Man hat diese Methode, die dem zu Belehrenden helfen sollte, erstens zu erkennen, daß er selbst in Dingen, die ihm völlig vertraut zu sein scheinen, keine wirkliche Klarheit, kein zuverlässiges Wissen besitzt, und zweitens durch eigene Geistesarbeit zur richtigen Einsicht zu kommen, nicht mit Unrecht mit der Maieutik, der *Hebammenkunst* verglichen, da sie der Wahrheit eine Art Geburtshelferdienst leistet. Auch sie steht in vollem Widerspruch zu der Meinung, daß man dem Sokrates Agnostizismus vorwerfen müsse. Sie bezeugt wohl, und das ist ein großer Vorzug, den Geist der *kritischen Überprüfung* unserer Einsichten, nicht aber den eines skeptischen Zweifels an der Möglichkeit der Erkenntnis. Das Wichtigste aber ist der offenkundig *dialektische* Charakter dieser Methode. Sie deckt die Widersprüche in bestimmten Anschauungen auf, um durch ihre Überwindung zur Wahrheit zu kommen. Man braucht nur an Stalins Ausführungen über die dialektische Denkweise bei den alten Griechen zu denken, um sofort festzustellen, wie sehr die darin enthaltene Kennzeichnung gerade auf Sokrates zutrifft. „Im Altertum“, sagt Stalin, „gab es Philosophen, die der Meinung waren, daß die Aufdeckung der Widersprüche im Denken und der Zusammenstoß entgegengesetzter Meinungen das beste Mittel zur Auffindung der Wahrheit seien. Diese dialektische Denkweise, die in der Folge auf die Naturerscheinungen aus-

gedehnt wurde, verwandelte sich in die dialektische Methode der Naturerkenntnis...“ Natürlich war die Philosophie der Griechen schon vor Sokrates in hohem Maße dialektisch. Aber für ihre Ausgestaltung zu einer bewußt angewandten Methode, die zum Beispiel bei Aristoteles eine verhältnismäßig hohe Stufe erreicht hat, war die Lehrweise des Sokrates von größter Bedeutung. Unter den Leistungen, die man dem Sokrates mit Sicherheit zuschreiben könne, nennt Aristoteles auch diese Methode, durch Unterredung zum Ziele zu kommen. Gerade vom marxistischen Standpunkt aus, muß man darum dieses Verdienst des Sokrates um die Herausbildung der Dialektik überaus hoch einschätzen.

Die Entdeckung des Begriffs

Die entscheidende, bedeutsamste, für die ganze spätere Entwicklung der Wissenschaften wertvollste Leistung des Sokrates liegt in seiner Entdeckung der *Bedeutung des Begriffs* für die Erkenntnis. Es ist kein Zufall, daß Aristoteles als zweite Leistung, die man unbedingt dem Sokrates zuschreiben müsse, gerade diese „Feststellung allgemeiner Begriffe“ hervorhebt. Aristoteles war sich offenbar dessen wohl bewußt, was er für seine eigenen großartigen wissenschaftlichen Leistungen gerade dieser Entdeckung zu verdanken hatte. Und gerade diese großartige Entdeckung ist des Sokrates *ureigenste* Leistung. Er hatte in dieser Hinsicht keinen Vorgänger, was durchaus nicht im Gegensatz zu der Tatsache steht, daß er auch dazu durch die vorhergehende Entwicklung der Philosophie gedrängt wurde.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß sich in der Philosophie vor Sokrates völlig entgegengesetzte und unvereinbare Anschauungen in schroffstem Widerspruch zueinander gegenüberstanden. Die eine Philosophenschule lehrt, daß sich alles im Fluße des Werdens befindet, die andere „bewies“, daß jedes Werden nur ein trügerischer Schein, das wahre Sein nur ein ruhendes, beharrendes sein könne. Die eine lehrte einen atomistischen Materialismus, die andere eine idealistische Zahlenmystik. Diese philosophischen Gegensätze entsprachen nicht weniger schroffen Gegensätzen der gesellschaftlichen Ideen, die entweder die Demokratie oder die Aristokratie anpriesen bzw. verachteten. Es ist leicht zu verstehen, wie solche Gegensätze zur Grundlage und Quelle eines *Relativismus* werden konnten und tatsächlich wurden. Jeder schien beweisen zu können, daß der andere Unrecht habe, also hatten vielleicht alle Unrecht oder jeder nur von seinem Standpunkt aus Recht. Es ist hier nicht der Platz, das Wesen der Philosophie der Sophisten einzuschätzen. Sicher ist, daß das, was man heute als Sophistik bezeichnet und mit Recht als einen Irrweg betrachtet und verachtet, vielen Sophisten *nicht* zum Vorwurf gemacht werden kann, daß in ihren Anschauungen sehr viel *Fortschrittliches* zu finden ist, daß sie zumal zur Verbreitung der Bildung beitrugen und mit ihrer Disputierkunst die „Hebammenkunst“ des Sokrates vorbereiteten. Aber ein Moment des Skeptizismus, des Agnostizismus und vor allem des Relativismus kommt in ihren Lehren unzweifelhaft zur Geltung. Diese enthalten eine Einsicht in die *Relativität der Wahrheit*, zugleich aber auch ein Ele-

ment der *Überspitzung* dieser Einsicht zum *Relativismus*, als Ausdruck der Ratlosigkeit gegenüber den unvereinbaren Gegensätzen in den damaligen Anschauungen auf allen Gebieten.

Und gerade diesen negativen Seiten der Philosophie der Sophisten trat nun Sokrates mit aller Bewußtheit und aller Entschiedenheit entgegen. Er wurde mit ihnen leicht verwechselt, weil er ähnlich wie sie alle Fragen von den verschiedensten Seiten her betrachtete, weil er die Widersprüche, die sich aus einer solchen allseitigen Betrachtung ergaben, aufdeckte und auf Markt und Straßen auftrat wie sie. Aber im Gegensatz zu den Sophisten blieb er dabei nicht stehen sondern machte Ernst damit, *durch die Überwindung dieser Widersprüche zur Wahrheit zu gelangen*, also mit dem Gedanken, den Stalin als *Quelle der dialektischen Methode* in der Antike ansieht. Daraus ergibt sich die Haltlosigkeit jedes Versuchs, Sokrates den Sophisten zuzurechnen. Alle seine Schüler und Enkelschüler berichten, daß er die Ansichten der Sophisten bekämpfte und zwar *gerade dadurch*, daß er auf die *Möglichkeit echter Erkenntnis* hinwies, die allgemein anerkannt werden muß. Zugleich wird gerade in diesem Zusammenhang völlig klar, wie unmöglich es ist, dem Sokrates Agnostizismus zuzuschreiben. Sokrates verkörpert, im Gegenteil, ein geradezu leidenschaftliches Streben nach Wissen auf der Grundlage der festen Überzeugung, daß dieses Streben *erfüllbar* ist. Er sagte niemals: man kann nichts wissen, sondern nur: ich bin mir mehr als andere dessen bewußt, daß ich noch zu wenig weiß, daß ich *erst zur Erkenntnis vordringen* muß, um etwas zu wissen.

Die Ethik des Sokrates hat, so sahen wir, das Schwergewicht auf das *richtige Handeln* aus Vernunftgründen gelegt. Demgegenüber ist die Ethik Kants mit ihrem mystischen kategorischen Imperativ und ihrer genügsamen Betonung des guten Willens ein Rückschritt. Die Notwendigkeit des richtigen Wissens betonte Sokrates, weil es ihm *Voraussetzung* für das richtige Handeln war. Aber eben darum setzte er alles daran zu zeigen, daß eine solche richtige Erkenntnis möglich ist. Und in diesem Bestreben kam er zu seiner genialsten, bewunderungswürdigsten und für die Zukunft fruchtbarsten Entdeckung. Um zu zeigen, daß wahre wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, verwies er auf das *entscheidende* Denkmittel dieser Erkenntnis, auf den *Begriff*, der die *wesentlichen*, die *allgemeinen* Merkmale zusammenfaßt und darum auch die Erkenntnis des *Wesentlichen* ermöglicht. Wer will diese großartige Entdeckung etwa dadurch schmälern, daß er dem Sokrates vorwirft, nicht schon damals, mehr als 2000 Jahre vor Marx, die erkenntnistheoretische Bedeutung der *Praxis* erkannt zu haben? Das wissenschaftliche Erkenntnismittel des Begriffs aber hat Sokrates entdeckt, seine Bedeutung und Anwendung hat er klargelegt. Natürlich bedeutet das nicht, daß Sokrates etwa das begriffliche Denken, die Verwendung von Begriffen, eingeführt hat. Begriffe gab es selbstverständlich schon vor Sokrates, es gab sie, solange es denkende Menschen gab. Ohne Begriffe, ohne begriffliches Denken hätte es ja auch keine *Sprache* geben können. Aber Sokrates war der erste, der *klargelegt* hat, daß wir in den Begriffen ein Hilfsmittel wesentlicher Erkenntnisse besitzen, und

dies bedeutete einen Dienst für die weitere Entwicklung aller Wissenschaften, der sich in seiner Auswirkung niemals erschöpfen wird, eine wissenschaftliche Leistung von wahrhaftem Ewigkeitswert, von einer solchen Bedeutung und Unentbehrlichkeit für alle Klassen aller Gesellschaftsformationen, daß es erklärlich ist, wenn Sokrates ganz allgemein als großer bahnbrechender Denker anerkannt wird. Ganz besonders groß ist der Wert seiner Entdeckung für alle fortschrittlichen Klassen und am größten für das *Proletariat*, das einer *wissenschaftlichen* Theorie bedarf, um seine geschichtliche Aufgabe erfüllen zu können.

Ich denke, daß schon das Gesagte genügt, um zu erkennen, daß es völlig verfehlt ist, wenn man, wie dies bei einigen Marxisten heute der Fall ist, die Bedeutung des Sokrates damit abtun zu können glaubt, daß man ihn als einen reaktionären, nämlich antidemokratischen und aristokratischen Idealisten hinstellt.

Der angebliche Idealismus des Sokrates

Natürlich ist es für die *Gesamteinschätzung* des Sokrates *entscheidend*, ob er für den Idealismus oder Materialismus, für die reaktionäre Aristokratie oder für die fortschrittliche Demokratie eintrat. Aber selbst wenn er ein reaktionärer Idealist gewesen wäre, so würde dies noch keineswegs eine Leugnung seiner positiven Leistungen oder auch nur eine Verkennung ihrer Bedeutung rechtfertigen. Wir lassen uns ja auch durch den reaktionären Charakter der Philosophie Hegels nicht davon abhalten, seine positiven Verdienste um die Entwicklung der dialektischen Methode anzuerkennen. Das ist durchaus kein Objektivismus, kein Abweichen vom Standpunkt kämpferischer Parteilichkeit. Dieser Standpunkt verlangt, im Gegenteil, daß man weder positiven noch negativen Leistungen gegenüber gleichgültig bleibt, daß man für die einen und gegen die anderen Partei nimmt. Dort, wo ein Denker für die Höherentwicklung der Wissenschaft und der Gesellschaft wahrhaft Wertvolles geleistet hat, darf dies auf keinen Fall übersehen werden.

Dies muß bei der Beurteilung des Sokrates um so mehr berücksichtigt werden, als sich bei näherer Untersuchung dieser, wie gesagt, *entscheidenden* Fragen herausstellt, daß seine Einschätzung als eines antidemokratischen, aristokratischen, reaktionären Idealisten durchaus irrig und unhaltbar ist. Sie beruht auf einer irreführenden Beeinflussung durch Darstellungen *aristokratischer* und *idealistischer* Schüler des Sokrates und durch *bürgerliche* Urteile über ihn sowie vor allem durch Nichtbeachtung unzweifelhafter *Tatsachen*, die einer solchen Einschätzung *widersprechen*.

Wo um alles in der Welt gibt es, abgesehen von der Frage der Religion, von der noch zu sprechen sein wird, und von der Frage der Geschichtsauffassung, irgend eine Tatsache, aus der man auf den *idealistischen* Charakter der sokratischen Philosophie schließen könnte? Es wird behauptet, Sokrates habe nur eine Selbsterkenntnis des Menschen anerkannt, die Möglichkeit einer Naturerkenntnis jedoch geleugnet. Aber wo und wann hat Sokrates dergleichen jemals gelehrt? Selbst

seine idealistischen Schüler haben etwas derartiges von ihm nie behauptet. Sogar in den Dialogen des Platon gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß Sokrates seine Erkenntnismethode, seine Lehre, durch Begriffe das Wesen zu erkennen, seine Methode der Begriffsbestimmung durchaus nicht auf das menschliche Bewußtsein, nicht einmal auf gesellschaftliche Verhältnisse, die doch mit zur objektiven Realität gehören, sondern auch auf ausgesprochene Naturdinge, Naturerscheinungen anwandte.

Es ist bekannt, wie oft Sokrates davon ausging, daß ein guter Arzt etwas vom menschlichen Körper, ein guter Schuster etwas von Schuhen, ein guter Koch etwas von der Zubereitung der Speisen verstehen muß. Hat das irgend etwas mit Idealismus zu tun, sieht es einer Leugnung der Erkennbarkeit der objektiven materiellen Wirklichkeit ähnlich? Oder will irgend jemand etwa behaupten, Sokrates hätte als eine Art Vorläufer der Machisten Füße, Magen und Kopf, Schuhe und Brot nur für „Empfindungskomplexe“ gehalten? Davon, daß er etwa die objektive Existenz der Natur, der Wirklichkeit außerhalb des Bewußtseins bezweifelt, ist nicht das Geringste überliefert. Wohl bekannt ist aber, wie sehr er die *Unsterblichkeit der Seele in Zweifel zog*, was deutlich erkennen läßt, daß er das menschliche Bewußtsein nicht als etwas von der Materie Unabhängiges, Selbständiges betrachtete, da in diesem Falle ein Bezweifeln der Unsterblichkeit kaum möglich gewesen wäre. Es wird darauf hingewiesen, daß die Schüler des Sokrates, vor allem Platon, Idealisten gewesen seien. Ein sehr sonderbares Argument. Kann man etwa daraus, daß bei dem Schüler Platons, bei Aristoteles, der Materialismus wieder sehr stark zur Geltung kam oder daß Marx und Engels, die anfangs Anhänger Hegels waren, Materialisten waren, schließen, Platon und Hegel seien Materialisten gewesen? Dabei ist es gar nicht wahr, daß alle Schüler von Sokrates Idealisten waren. Bei den Megarikern, Kynikern und Kyrenaikern sind ausgesprochene materialistische Tendenzen festzustellen. Aristoteles ist in vieler Hinsicht auch ein Schüler des Sokrates. Bei ihm müßte sich der Idealismus des Sokrates doppelt stark auswirken, da ihm ja seine Lehren durch den ausgesprochenen Idealisten Platon übermittelt wurden. Statt dessen finden wir bei Aristoteles wieder eine starke Wendung zum Materialismus, was auch von Lenin hervorgehoben wird. Man kann wohl sagen, daß selten eine Behauptung so ohne jede sachliche Grundlage aufgestellt wurde wie die, daß Sokrates ein erkenntnistheoretischer Idealist gewesen sei. Was insbesondere den platonischen Idealismus betrifft, so besitzen wir glücklicherweise das Zeugnis des Aristoteles, der über diese Frage sicher Bescheid wußte. Aristoteles erklärt ausdrücklich, daß die sokratische Lehre von den Begriffen mit der Ideenlehre des Platon nichts zu tun habe. Das heißt: Sokrates sah in den Begriffen nicht ein Mittel, irgendein wahrhaftes Wesen der Dinge jenseits der Erscheinungswelt, sondern ein Mittel, die realen wirklichen Dinge und Verhältnisse zu erkennen. Platon hat offenbar die materialistische Begriffslehre des Sokrates ins Idealistische verfälscht. Daraus, daß diese Platonische Verfälschung nicht nur menschliche Verhältnisse, son-

dern die ganze Natur betrifft, kann man umgekehrt mit großer Sicherheit den Schluß ziehen, daß sich ebenso die sokratische Begriffslehre auf die Natur bezog, was übrigens schon aus den angeführten Beispielen hervorgeht.

Es gibt Marxisten, die in bezug auf die sokratische Methode der Begriffsbestimmung nicht etwa betonen, welche Bedeutung sie noch heute für die Wissenschaft hat, sondern daß „diese Methode eine der Quellen der idealistischen Dialektik Platons“ war. Das mutet fast so an, als wolle jemand solchen Erforschern der Atomenergie wie Curie zum Vorwurf machen, daß die amerikanischen Imperialisten sie für ihre Kriegspläne mißbrauchen, oder einem Messerschmied, daß mit seinem Messer jemand erstochen wurde.

Indessen ist die Frage, welches Verhältnis zwischen der Sokratischen Begriffslehre und der Platonischen Ideenlehre besteht, wichtig genug, um ein wenig dabei zu verweilen. Um die Entwicklung von der genialen Begriffslehre des Sokrates zur reaktionären, idealistischen Ideenlehre Platons richtig zu verstehen, ist es zweckmäßig, sich an den tiefdurchdachten Hinweis Lenins über die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus zu erinnern. Lenin zeigt, daß auch der Idealismus eine, allerdings taube, Blüte auf dem Baume der Erkenntnis darstellt, daß seine *erkenntnistheoretische* Wurzel (wenn von der klassenmäßigen Grundlage abgesehen wird) auf der Verselbständigung des Abstrakten, des Allgemeinen, auf dessen Loslösung und Trennung von der realen Wirklichkeit, auf einer Art Vergöttlichung beruht. Das ist eine geniale, wahrhaft klassische Kennzeichnung und Erklärung des erkenntnistheoretischen Ursprungs des Platonismus. Sokrates hatte im allgemeinen, mehr oder weniger abstrakten Begriff richtig ein Mittel der Erkenntnis des *Wesentlichen* in den Erscheinungen entdeckt. Platon ist durch diese Entdeckung sehr beeindruckt worden. Aber unter dem Einfluß seiner reaktionären gesellschaftlichen Einstellung zieht er erkenntnistheoretisch daraus, genau in der von Lenin charakterisierten Weise, seine Schlüsse. Wenn wir durch den Begriff das wahre Wesen der Dinge erkennen, dann muß, so schließt er, dieses wahre Wesen dem Inhalt des abstrakten Begriffs *genau* entsprechen. Die *konkreten* wirklichen Dinge entsprechen jedoch niemals genau diesem abstrakten Inhalt. Ein Baum ist niemals bloß Baum als solcher, sondern ein Birnbaum oder Nadelbaum, groß oder klein, blühend oder entlaubt usw. Also, schließt Platon, sind diese konkreten Dinge nicht „wesenhaft“, nicht „wahr“, sondern „wesenhaft“, „wahr“ ist nur etwas, das dem abstrakten Begriff „Baum“ völlig entspricht und das nun Platon als die „Idee“ Baum bezeichnet. Da in der Wirklichkeit solche „wahren“ Bäume nicht zu finden sind, so wird diese Wirklichkeit für Platon zu einem Schein. Die wirkliche Welt wird so zur Scheinwelt; Wahres ist nur in der „Welt der Ideen“ zu finden. So entsteht die Lehre von einer „wahren“ Welt *jenseits* der „Schein- und Trugwelt“. Das Abstrakte wird vom Realen losgelöst, verselbständigt, „verhimmelt“ zu einer „jenseitigen wahrhaften Welt“ der Phantasie. Es ist nicht schwer zu erkennen, wie diese Auffassung später im Christentum zu einem wesent-

lichen Bestandteil dieser Religion wurde, zur christlichen Auffassung von der „ewigen, wahren, jenseitigen Welt“ und der „nichtigen, vergänglichen irdischen Welt des Sinnentrugs“. In dieser religiösen christlichen Form drang der Platonismus in die Gehirne von Hunderten von Millionen Menschen ein. Es ist sinnlos, dafür Sokrates verantwortlich zu machen, um so mehr, als daneben, vor allem über Aristoteles, auch die positive Wirkung der sokratischen Entdeckung bestehen blieb, in der neuzeitlichen Entwicklung entscheidend zur Geltung und aus keiner progressiven Philosophie mehr fortzudenken ist.

Eine materialistische Tendenz zeigt sich bei Sokrates auch in seiner kritischen Stellungnahme zur *Religion*. Er ist nicht frei von *Religiosität* und somit auch von dem damit verbundenen *Idealismus*. Aber man darf nicht jeden Denker, der nicht ganz frei von idealistischen Auffassungen ist, zu den Idealisten zählen. Sonst müßten wir den Materialisten Feuerbach, dessen Ethik und Auffassung der Gesellschaft und Geschichte durchaus idealistisch sind, oder die französischen Materialisten auch zu den Idealisten rechnen. Man darf doch nicht vergessen, daß es in der damaligen Zeit keine wissenschaftlich begründete natürliche Erklärung für die in der Natur und Gesellschaft tatsächlich festzustellende Zweckmäßigkeit gab und geben konnte, sondern höchstens geniale Vorahnungen einer solchen Erklärung. Nur wenige der griechischen Materialisten sind deshalb von *teleologischen* und, im Zusammenhang damit, von religiösen Anschauungen einigermaßen frei. Auch Sokrates konnte damals, mehr als 2000 Jahre vor Darwin, von Irrtümern in dieser Hinsicht nicht völlig frei sein. Aber es ist so gut wie sicher, daß er in den naiven Anschauungen der Volksreligion nur Erzeugnisse der Phantasie des Volkes und der Künstler sah, nicht aber glaubte, daß es einen Zeus, einen Ares usw. wirklich gibt. Sogar bei dem ausgesprochenen Idealisten Platon ist diese Art von Religion weitgehend überwunden und durch eine Art von Monotheismus ersetzt. Die alten Mythen dienen ihm nur als gleichnishafte Umhüllungen und Versinnbildlichungen seiner Lehre (man denke an Dialoge wie Phaidros und Timaios). Bei Sokrates ist jedenfalls das Moment des Religiösen außerordentlich zurückgedrängt und spielt in seinen philosophischen Grundgedanken nur eine sehr *unwesentliche* Rolle. Das zeigt sich besonders deutlich in der Begründung seiner Sittlichkeitslehre, die sich in keiner Weise auf göttliche Vorschriften beruft. Alles, was wir über das sogenannte „Daimonion“ des Sokrates wissen, über die „innere Stimme“, die ihn vor wichtigen Entscheidungen entweder warnte oder schwieg, läßt erkennen, daß es sich auch hierin um nichts „Dämonisches“ oder Mystisches handelte, sondern irgendwie um die Rolle des moralischen *Instinkts*, auf den er *neben* Vernunftserwägungen achtete — eine durchaus natürliche Sache, die mit Religion kaum etwas zu tun hat. Wie sehr sich diejenigen irren, die bei Sokrates seine Religiosität besonders hervorheben zu müssen und als Beweis für seinen reaktionären Idealismus anführen zu können glauben, das zeigt doch schon die unbestreitbare Tatsache, das Sokrates unter anderem auch wegen *Gottlosigkeit* angeklagt und verurteilt wurde. Auch in bezug auf die Stel-

lung zur Religion gehörte Sokrates zweifellos zu den *fortschrittlichen* Denkern seiner Zeit. Bekannt ist, daß er unter anderem dem Aberglauben der Wahrsagerei sehr entschieden entgegentrat.

Die angeblich antidemokratische Gesinnung des Sokrates

Wo aber stand nun Sokrates in den erbitterten *Klassenkämpfen* seiner Zeit? Dies ist sicherlich die Frage, deren Beantwortung für seine Beurteilung besonders wichtig ist. Man muß sagen, daß die Behauptung, Sokrates sei ein Gegner der Demokratie gewesen, keineswegs so völlig aus der Luft gegriffen ist wie der Vorwurf des Idealismus. Es gibt eine ganze Reihe von Berichten über ihn und von Tatsachen aus seinem Leben, die es begreiflich erscheinen lassen, daß seine politische Haltung derart eingeschätzt wird. Damit ist aber *noch lange nicht* gesagt, daß diese Einschätzung *richtig* ist.

Auch in dieser Frage wird vor allem auf die politische Haltung vieler seiner Schüler hingewiesen, z. B. auf Platon, der einen aristokratischen Standpunkt einnahm, auf Alkibiades, der an der athenischen Demokratie zum Verräter wurde, Athen eine Zeitlang an der Seite des aristokratischen Sparta bekämpfte, und vor allem auf Kritias, der als einer der „30 Tyrannen“ mit Hilfe der Spartaner nach Beseitigung der demokratischen Ordnung vorübergehend ein oligarchisches Gewaltregime errichtete. Aber diese Schlußfolgerung steht auf sehr schwachen Füßen. Platons politische Stellungnahme erklärt sich, ebenso wie die des Kritias und einiger anderer Schüler des Sokrates, zur Genüge aus ihrer Klassenlage, und nichts spricht dafür, daß der Einfluß des Sokrates dabei eine Rolle spielte. Besonders deutlich ist das bei Alkibiades. Dieser war *anfangs* einer der erfolgreichsten Heerführer im Kriege des *demokratischen* Athen *gegen* das *aristokratische* Sparta. Nach der sehr fraglichen Logik des Schlusses vom Schüler auf den Lehrer müßte man also aus der Tatsache, daß Alkibiades ein Schüler und sogar ein Lieblingsschüler des Sokrates war, schließen, daß ihn Sokrates im demokratischen Sinne beeinflußt habe. Daß er später aus gekränktem Ehrgeiz zum Verräter wurde, zum Feind überging, kann man doch nicht auf den Einfluß des Sokrates zurückführen, der bekanntlich jedes feindliche Wirken gegen das Vaterland auf das schärfste verurteilte. Alkibiades ist übrigens noch später wieder zum Kämpfer für Athen gegen Sparta geworden. Sein Beispiel zeigt also sehr deutlich, wie vorsichtig man sein muß, wenn man aus dem politischen Verhalten von Schülern auf das ihrer Lehrer in der Philosophie schließen will.

Man darf bei all dem nicht vergessen, daß es im damaligen Athen und Griechenland vor allem die *Söhne von Vornehmen und Reichen* waren, die es sich gestatten konnten, Schüler irgendeines hervorragenden Lehrers zu werden. Aber Sokrates, der den Beruf des Lehrers nicht als Quelle des Gelderwerbes betrachtete, war ja nicht bloß der Lehrer dieser Jugend aus den vornehmsten Geschlechtern. Will man von seinen Schülern sprechen, dann muß man auch an die *Menschen aus dem einfachen Volke* denken, deren Belehrung Sokrates als seine vornehmste und edelste Aufgabe betrachtete und zu denen er ja, seiner eigenen sozialen

Lage nach, auch gehörte. Dieser *Umgang* des Sokrates hauptsächlich mit Leuten aus dem Volke sowie seine eigene Anspruchslosigkeit, seine von den Komödiendichtern so häufig verspottete ärmliche Kleidung und Lebenshaltung, das alles hat kaum etwas mit „vornehmer“ aristokratischer Gesinnung gemein. Sokrates gehörte zu den Freunden des großen griechischen Dichters *Euripides*, der mit seinem Eintreten für demokratische Gesinnung seiner Zeit weit voraus war, sogar als erster *gegen die Rechtlosigkeit der Sklaven* auftrat.

Einen gewissen Aufschluß für die Beurteilung der politischen Einstellung des Sokrates bietet die hemmungslose Verhöhnung, die ihm von einigen Komödiendichtern, z. B. von Aristophanes in den „*Wolken*“, zuteil wird. Es soll und kann hier nicht die umstrittene und keineswegs leicht zu beantwortende Frage nach der Stellungnahme des Aristophanes im Kampfe zwischen Demokratie und Aristokratie geklärt werden. Aber auf einige unbestreitbare Tatsachen sei hingewiesen. Aristophanes verspottete die Sophisten und läßt den Sokrates als einen von ihnen erscheinen. Aber die Sophisten waren doch politisch im allgemeinen mehr Gegner der Aristokratie und Anhänger der Demokratie. Mit geradezu wütendem Haß verspottet Aristophanes (in „*Die Ritter*“) einen der entschlossensten Vorkämpfer der demokratischen Partei, den Gerber Kleon. In dem Werke „*Die Frösche*“ nimmt er für den Vertreter der „guten alten Zeit“, Aeschylos, gegen den Vertreter moderner Ansichten, Euripides, Stellung. Bezeichnend dafür ist unter anderem folgendes Zwischengespräch, das Aristophanes die beiden Tragödiendichter über den Inhalt der Werke des Euripides führen läßt.

Euripides: „Reden mußte mir die Frau, nicht minder sprach der Sklave; es sprach der Herr, das Mädchen sprach, das alte Weib.“
Aeschylos: „Und hast Du für solche Frechheit nicht den Tod verdient?“
Euripides: „Bewahre Phöbos. Echt demokratisch tat ich hier.“ Von den Zuschauern, also von den Volksmassen spricht Aeschylos mit dem Tone der Geringschätzung. In dem erwähnten Zwiegespräch sagt Euripides (auf die Zuschauer deutend): „Auch reden lehrt ich diese da zuerst.“ Und Aeschylos erwidert: „Ja, freilich, freilich! O wärest Du doch, bevor du sie's gelehrt, entzweigeborsten.“

In der Verhöhnung des Sokrates durch die Komödiendichter spielt sein Umgang mit dem niederen Volk und ganz besonders seine ärmliche Kleidung eine große Rolle. Man nennt ihn den Philosophen im Bettelgewand, sagt von ihm, er denke über alles Mögliche nach, nur nicht darüber, wie er sich einen neuen Mantel verschaffen könne, und man läßt ihn sogar, um ihn lächerlich zu machen, Löffel stehlen. Das alles klingt durchaus nicht nach Verhöhnung einer aristokratischen Gesinnung. Man muß sich schließlich auch fragen, ob es *denkbar* ist, daß man den Hinweis auf die politische Gegnerschaft des Sokrates gegen die Demokratie, *wenn* sie tatsächlich bestanden und einen Anlaß zu der Anklage gegen ihn gebildet hätte, *nicht in die Anklage aufgenommen* haben würde. Die Anklage lautete auf Asebie (Gottlosigkeit) und Jugendverführung im moralischen Sinne, wobei dem Sokrates in erster Linie vorgeworfen wurde, er verleite die Kinder zur Auflehnung, zum

Ungehorsam gegen die Eltern. Von einem Eintreten für eine aristokratische Staatsordnung ist in der Anklage und in ihrer Begründung keine Rede. (Auf den Vorwurf, Sokrates habe bestimmte staatliche Einrichtungen „verächtlich“ gemacht, kommen wir in einem anderen Zusammenhang noch zurück.)

Wichtiger noch als alle diese bloßen Schlußfolgerungen ist natürlich die Beachtung der nachweisbaren *Anschaunngen* und *Handlungen* des Sokrates *selbst*, die seine Stellungnahme im Klassenkampf erkennen lassen. Es ist so gut wie sicher, daß er sich über einige Einrichtungen der demokratischen Ordnung *abfällig* geäußert hat, vor allem über die Besetzung der Staatsämter durch Auslosung, und daß er sich selbst von der Ausübung öffentlicher Funktionen möglichst *fern hielt*. Darin scheint zum mindesten eine politische Teilnahmslosigkeit zum Ausdruck zu kommen, in der kein Demokrat einen besonderen Vorzug erblicken wird, am wenigsten in einer Zeit schärfsten Klassenkampfes. Dem steht die Tatsache gegenüber, daß Sokrates sein ganzes Denken gerade auf die Fragen der menschlichen Praxis und nicht zuletzt des gesellschaftlichen Lebens konzentrierte. Seine Zurückhaltung in bezug auf die Annahme von öffentlichen Funktionen muß also wohl andere Ursachen gehabt haben. Vielleicht ist es richtig, den Grund, den er selbst dafür angegeben haben soll, für den wahren zu halten. Er befürchtete, gerade wegen seines leidenschaftlichen Eintretens für das, was er für gerecht hielt, ständige Konflikte, die der Ausübung seines eigentlichen Berufes als Lehrer der Volksmassen in hohem Maße gefährlich geworden wären. Eine solche Befürchtung zeigt auf jeden Fall das Vorhandensein *ernster Gegensätze* zu herrschenden *Auffassungen seiner Zeit*. Damit ist aber, wie wir noch deutlicher sehen werden, noch nicht gesagt, daß diese Gegensätze auf einer Parteinahme für die Aristokratie gegen die Demokratie beruhten. Was die Verurteilung der Ämterbesetzung durch das Los betrifft, so ist es ganz unverständlich, wie man darin eine Feindschaft gegen die Demokratie erblicken will. *Kritik*, das sollten wir Marxisten doch wissen, ist noch lange keine Feindschaft. Es kommt darauf an, ob diese Kritik fortschrittlicher oder reaktionärer Art ist. Hat Sokrates etwa verlangt, daß bei der Besetzung der Ämter statt des Loses die vornehme Abkunft, das Privileg der Geburt entscheiden soll? Nichts lag ihm ferner. Er verlangte, daß *im Interesse der Gesellschaft Sachkenntnis und Eignung bestimmend sein sollen*. War er vielleicht der Meinung, daß nur Aristokraten über Sachkenntnis verfügen können? Das wäre bei einem Manne, der selbst niederer Herkunft war und doch als der Weiseste aller Griechen galt, bei all seiner Bescheidenheit sehr sonderbar.

Wir haben aber darüber hinaus einen sehr überzeugenden Beweis für das Gegenteil, nämlich die Darstellung Platons über die Auffassung des Sokrates in dieser Hinsicht. Platon war von ausgesprochen aristokratischer Gesinnung. In seiner Darstellung kommen daher aristokratische Vorurteile sehr stark zur Geltung. Aber selbst Platon läßt, z. B. in seinem Dialog „Protagoras“, den Sokrates ausdrücklich erklären, daß es auf Sachkenntnis ankomme, ganz gleich ob der betref-

fende arm oder reich, niedriger oder vornehmer Abkunft sei. Selbst in dieser Darstellung wird also dem Sokrates nicht die Meinung zugemutet, man müsse Aristokrat sein, um Sachkenntnis zu besitzen. Dem Aristokraten Platon kommt es dabei darauf an, die Aristokraten nicht auszuschließen. Bei ihm ist der Nebengedanke wirksam, daß sich die Forderung der Sachkenntnis schon gegen den „ungebildeten Pöpel“ und für die Aristokraten auswirken werde. Sokrates aber meint es mit der Forderung der Sachkenntnis ohne solche Nebengedanken ernst. Dafür zeugt schon die Tatsache, daß er gerade *den Volksmassen Wissen zu vermitteln* trachtete. Natürlich begeht Sokrates dabei einen ähnlichen Fehler wie in seiner Ethik. Er begnügt sich mit der Forderung der Sachkenntnis, ohne zu fragen, was *will* der „Sachverständige“, will er dem Volke oder den Aristokraten dienen? Er setzte einfach voraus, daß der wahrhaft Sachverständige dem Volke, der Gemeinschaft dienen will. Sokrates war eben noch in vieler Hinsicht Utopist, in bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung, wie *alle* Denker vor Marx, Idealist. Aber die Forderung der *Sachkenntnis* für die Ausübung öffentlicher Funktionen war bei all ihrer Einseitigkeit doch keineswegs antidemokratisch oder aristokratisch, sondern durchaus fortschrittlich, man ist versucht zu sagen: sie war und ist eine selbstverständliche Forderung im Interesse der Gesellschaft. Die Sowjetunion stellt heute die am höchsten vollendete Demokratie dar, die es gibt. Aber in der Sowjetunion ist es eine Selbstverständlichkeit, daß man zum Beispiel die Deputierten der Sowjets und die Staatsfunktionäre nicht durch den Zufall des Loses bestimmt, sondern durch *sorgfältigste Auswahl der Besten und Geeignetsten*, wobei allerdings nicht nur das Wissen, sondern auch der Charakter und die Gesinnung maßgebend sind. Aber das war bei Sokrates fast ein und dasselbe. Sein Standpunkt in dieser Frage war nicht reaktionär, sondern bei all seiner *zeitbedingten* Beschränktheit und einseitigen Mangelhaftigkeit *fortschrittlich*. Die Tatsache, daß seine Forderung bei Platon einen aristokratischen, reaktionären Charakter annahm, kann daran nichts ändern.

Bei all seiner Abneigung, sich am öffentlichen Leben durch Übernahme staatlicher Funktionen zu beteiligen, sind uns doch *zwei Fälle* bekannt, in denen Sokrates in der Politik *öffentlich auftrat*. Es ist klar, daß man bei der Beurteilung der gesellschaftlichen Haltung des Sokrates diese Fälle nicht übersehen darf, sondern sie, im Gegenteil, vor allem berücksichtigen muß. In beiden Fällen erwies sich Sokrates als ein unerschrockener, leidenschaftlicher fortschrittlicher Kämpfer. Als man Feldherren, die in einer Seeschlacht siegreich für die athenische Demokratie gegen das aristokratische Sparta gekämpft hatten, auf Grund des Vorwurfs, nicht genügend für die Bergung der Gefallenen gesorgt zu haben, anklagte und ihnen die Todesstrafe androhte, war Sokrates einer der Prytanen, die zu richten hatten. Es wurde ein Antrag gestellt, entgegen den gesetzlichen Bestimmungen, sofort abzustimmen und die Hinrichtung zu beschließen. Alle waren dafür, nur Sokrates trotzte dem Sturm der Entrüstung, der sich gegen ihn erhob, und stimmte als einziger dagegen. Das demokratische Athen erkannte

später selbst die Unrichtigkeit des Vorgehens gegen die Angeklagten an, indem es die Ankläger zur Rechenschaft zog und verurteilte.

Noch bedeutsamer ist der zweite Fall. Als die Demokratie vorübergehend gestürzt wurde und die aristokratische Blut- und Terrorherrschaft der Oligarchen (der 30 Tyrannen) wütete, erhielt Sokrates von den Oligarchen den Befehl, den Demokraten Loon zu verhaften. Sokrates *verweigerte die Durchführung dieses Befehles*. Man muß sich vorstellen, welcher Mut unter den damaligen Verhältnissen zu einem solchen Widerstande gegen den brutalsten Blutterror gehörte. Die Gefahr, der sich Sokrates dabei aussetzte, war um so größer, als einer der einflußreichsten dieser Oligarchen, Kritias, ohnedies zu einem wütenden Gegner des Sokrates geworden war. Es ist dies derselbe Kritias, der einst Schüler des Sokrates gewesen war und dessen aristokratische Gesinnung als Beweis dafür angeführt wird, daß auch sein Lehrer aristokratisch gesinnt gewesen sein muß. Warum wurde nun dieser Aristokrat, als er zur Macht kam, ein Feind seines früheren Lehrers? Doch nicht etwa deshalb, weil er vielleicht bei ihm zum Aristokraten erzogen wurde. Man kann allerdings auch die Frage stellen, warum die Oligarchen den Sokrates nicht verurteilten. Das ist jedoch leichter erklärlich, wenn man bedenkt, daß ihre Herrschaft beim ganzen Volk verhaßt war und sie deshalb mit Todesurteilen gegen solche Männer wie Sokrates etwas vorsichtiger sein mußten.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß Sokrates, der angebliche Aristokrat und Feind der Demokratie, an mehreren Schlachten des demokratischen Athen gegen das aristokratische Sparta teilnahm, dabei nach übereinstimmenden Zeugnissen mit größter Tapferkeit kämpfte und alle Strapazen des Feldzuges mit einer Standhaftigkeit auf sich nahm und ertrug, die allgemein bewundert wurde.

Die überragende Charakterstärke und Seelengröße des Sokrates ist über jeden Zweifel erhaben. Er war nicht nur bescheiden und anspruchslos, nicht nur, wie wir gesehen haben, mutig, opferbereit, unerschrocken, standhaft, er blieb auch seiner Gesinnung selbst im Angesicht des Todes unerschütterlich und unbeugsam treu. Seine Seelenruhe, seine feste Zuversicht, seine von jeder Todesangst freie optimistische Lebensbejahung sind allgemein bekannt. Sokrates war auch ein großer *Humanist*. Er liebte die Menschen. Er suchte Menschen und vor allem die Niederen, Ärmern zu belehren, um ihrem Wohle zu dienen. Dabei war seinem Humanismus jeder volksfremde Kosmopolitismus fremd. Er liebte seine Heimat, wie nicht nur aus seinen Kämpfen zu ihrer Verteidigung, sondern auch aus vielen anderen Zeugnissen hervorgeht. Als es ihm nach seiner Verurteilung zum Tode möglich gemacht wurde, sein Leben durch Flucht zu retten, wies er dies zurück, weil er darin eine feindselige Handlung gegen sein Vaterland, eine unstatthafte Durchbrechung der Gesetze der Polis erblickte. Das war nicht bloß formale „Gesetzlichkeit“, denn derselbe Sokrates hatte ja, wie wir bereits erwähnten, dem Befehle der Oligarchen getrotzt.

Besonders bewundert wurde immer und überall das Verhalten des Sokrates vor Gericht. Die athenischen Richter waren gewohnt, daß man

an ihre Gnade appellierte, ihr Mitleid zu erwecken suchte. Sokrates verschmähte solche Mittel, obwohl er wußte, welcher Gefahr er sich dadurch aussetzte. Er berief sich nur auf sein Recht, auf die Unhaltbarkeit und Unsinnigkeit der Anklage. Trotzdem wurde er nur mit einer geringen Mehrheit für schuldig befunden. Auch diese Tatsache spricht nicht dafür, daß er ein aristokratischer Feind der Demokratie war, denn bei einem solchen wäre die Abstimmung anders ausgefallen. Wie sehr bei den Volksrichtern Gefühlsmomente mitwirkten, das zeigte sich, als die Frage der Strafe zu entscheiden war. Sokrates hatte das Recht, selbst einen Antrag in bezug auf die Art der Strafe zu stellen. Aber hätte er davon Gebrauch gemacht, so hätte das eine Anerkennung seiner Schuld bedeutet, und dazu war er so wenig bereit wie in unserer Zeit die Rosenbergs, die ihr Leben durch ein verräterisches Schuldbekenntnis hätten retten können. Unerschrocken erklärte er, er habe durch sein Wirken keine Strafe, sondern die höchste Belohnung verdient. Er wurde mit überwältigender Mehrheit zum Tode verurteilt. Das heißt, daß die meisten, die ihn kurz vorher für *unschuldig* erklärt hatten, nun für die höchste Strafe, für den Tod stimmten.

Warum wurde Sokrates verurteilt?

Eine genauere Untersuchung zeigt nach alledem, wie unmöglich es ist, Sokrates einfach als einen Reaktionär abzutun, dessen Verurteilung einen Akt der Verteidigung der durch die Aristokratie bedrohten Demokratie dargestellt habe. Sokrates war einer der größten für ihre Zeit fortschrittlichen Denker, der für die Wissenschaft Gewaltiges, Unverlierbares geleistet hat. Er war in seiner Erkenntnistheorie *Materialist*, war ansonst mit Resten religiöser Auffassung behaftet, aber auch in bezug auf die Religion ein fortschrittlicher Kämpfer gegen die absterbende Tradition. Er war, wie es nicht anders sein konnte, in bezug auf die Betrachtung der gesellschaftlichen Entwicklung *Idealist* und *Utopist*, aber auch auf diesem Gebiete ein Vertreter fortschrittlicher Gedanken. Er war ein bewundernswürdiger Charakter, ein Mensch von seltener Seelengröße.

Wenn dem so ist, dann ergibt sich zwingend die Frage, warum Sokrates von einer Klasse verurteilt und hingerichtet wurde, die in den Klassenkämpfen dieser Zeit zwischen Aristokratie und Demokratie unzweifelhaft den *Fortschritt* vertrat. Gewiß haben, wie wir schon erwähnten, bei diesem Urteil auch Gefühle, Mißverständnisse, ein Unverständnis für die wahre Bedeutung des Sokrates und ähnliches eine Rolle gespielt. Aber es wäre völlig unmarxistisch, darin die entscheidende, wesentliche Antwort auf die obige Frage zu erblicken. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Verurteilung des Sokrates eine *politische* Kampfmaßnahme war, also eine Maßnahme, deren tiefste Ursache in *Klasseninteressen* zu suchen ist. Welches Klasseninteresse aber konnte die athenische Demokratie daran haben, einen Mann wie Sokrates zu verfolgen?

Diese Frage ist sicherlich nicht leicht zu beantworten. Ich denke aber, daß eine Klärung möglich ist, wenn man von dem besonderen Charakter der athenischen Demokratie ausgeht, wenn man sich davor hütet, diese Demokratie dem gleichzusetzen, was eine wahre Demokratie heute dar-

stellt. Die athenische Demokratie war eine *Sklavenhalterdemokratie*, sie war die Demokratie einer unterdrückenden Ausbeuterklasse. Sie war fortschrittlich nur im Verhältnis zur Aristokratie. Im Verhältnis zu den produktiv arbeitenden Sklaven, im Verhältnis zu der *zukünftigen* Notwendigkeit einer Überwindung der Sklavenordnung, war sie konservativ und reaktionär. Und gerade darum bedeutete, so denke ich, das Wirken des Sokrates für sie eine *Gefahr*. Die Anschauungen und Gedanken des Sokrates waren ideologische Vorboten zukünftiger gesellschaftlicher Verhältnisse. Der stärkste Beweis dafür ist ihre gewaltige Auswirkung in der Zukunft.

In der gesamten Philosophie der Zeit nach Sokrates bis ins Mittelalter und in vieler Hinsicht sogar bis in die Neuzeit sind sokratische Ideen wirksam. Dabei stehen deutlich, wie schon bei den unmittelbaren Schülern des Sokrates, zwei entgegengesetzte Tendenzen miteinander im Kampfe. Sokratische Ideen wirkten in den Lehren des Aristoteles, die bekanntlich noch zu Beginn der Neuzeit, zur Zeit der Entstehung kapitalistischer Produktionsverhältnisse, eine bedeutende Rolle spielten. Die sokratischen Schulen der Kyrenaiker und Kyniker fanden ihre Fortsetzung in den großen Schulen des Epikur und der Stoa, in deren Lehren schon ganz deutlich die *Unhaltbarkeit der Sklavenordnung* ihren ideologischen Ausdruck findet. Im Platonismus und Neuplatonismus erfahren sokratische Ideen eine reaktionäre idealistische Verzerrung. In ähnlicher Weise findet die sokratische Schule der Megariker ihre Fortsetzung in späteren skeptischen Schulen. Von dauernder Wirkung bis in unsere Zeit ist die großartige Ausbildung der *Logik* durch Aristoteles und die Stoiker, die auf sokratischen Grundlagen beruht und durch sie ermöglicht wurde. Durch alle diese Entwicklungslinien hindurch hat Sokrates der *Entstehung des Christentums* vorgearbeitet. Man darf aber im Urchristentum nicht bloß die Ideologie der Hoffnungslosigkeit einer untergehenden Welt sehen, die im Jenseits und in der Zukunft des Jüngsten Tages Rettung sucht und philosophisch vor allem durch die Aufnahme platonischer Ideen gekennzeichnet ist; auch nicht bloß die Ideologie des passiven Duldens, der Seligkeit des Leidens, des asketischen Verzichts usw., die an Gedanken der Kyniker, auch der Stoiker erinnert. Man muß sehen, daß im Christentum anfangs auch eine *Ideologie des Neuen* enthalten war, das sich in der alten, zerfallenden Welt zu entwickeln begann. Nicht umsonst betont Engels, daß im Christentum die Ideologie geschaffen wurde, die damals *geschichtlich nötig wurde*, die auf die *Zukunft* hinwies und darum auch im Kampf gegen die heidnische Weltanschauung den Sieg errang. Und gerade in dieser positiven Seite des Urchristentums kommt sokratisches Denken deutlich zur Wirkung. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß dunkle Erinnerungen an die Persönlichkeit und den Untergang von Sokrates bei der *Entstehung der Christuslegende* mitgewirkt haben. Erinnert das Wirken von Christus unter den *niedersten Volksmassen*, sein *Auftreten vor Gericht*, die *Abkehrung der Rettung* durch seine Jünger, die *Weigerung, Böses mit Bösem zu vergelten*, nicht bei aller Entstellung und Überspitzung an ähnliche Züge bei Sokrates? Sokrates lehrte, daß auch zugefügtes Un-

recht nicht dazu berechnete, unrecht, d. h. unsittlich und bei Sokrates zugleich unvernünftig, zu handeln. Bei Christus wird das zu dem Widersinn überspitzt, daß man die zweite Wange hinhalten soll, wenn man auf die eine geschlagen wird. Die christliche Idee, daß alle Menschen ohne Unterschied der Nation Brüder sind, ist die Ideologie der vom römischen Weltreich unterdrückten und ausgebeuteten Völker. Sie ist bei Sokrates vorbereitet und wird von Euripides, den Freundschaft mit Sokrates verband, bereits angedeutet. Es ist erklärlich, wenn die athensischen Sklavenhalter gegen alles, was in dieser Hinsicht auch noch so unklar ausgesprochen wurde, überaus empfindlich sein mußten, denn sie lebten selbstverständlich in ständiger Furcht vor einer Auflehnung der Sklaven. Man warf dem Sokrates vor, daß er die Kinder zum Ungehorsam gegen die Eltern verleite. Es ist klar, daß dem Sokrates der Gedanke, die Kinder sollten den Eltern nicht gehorchen, fremd war. Aber wenn er sich dagegen wandte, daß den Eltern ein unbeschränktes Recht zukomme, über ihre Kinder willkürlich zu verfügen, so vertrat er einen ähnlichen Grundsatz wie viel später Shakespeare in seinem Drama „Romeo und Julia“, einen Grundsatz, der heute in der Sowjetdemokratie und in den Volksdemokratien zur Selbstverständlichkeit geworden ist. In einer Sklavenordnung aber mußten die Sklavenhalter darin eine Untergrabung von Traditionen erblicken, die sich leicht auch analog gegen die traditionelle Rechtlosigkeit der Sklaven auswirken konnte. Sokrates trat *gegen* die für die Sklavenordnung bezeichnende *Gering-schätzung der Arbeit* auf. Er war der Meinung, daß man auch den *Frauen* Bildung zukommen lassen solle. Er vertrat das Recht auf Kritik. Das alles ist nicht antidemokratisch, aber für herrschende Sklavenhalter auch nicht gerade erwünscht.

Dieser Versuch, den wahren Klassencharakter der Verurteilung des Sokrates zu erklären, mag hier durch eine etwas einseitige und übertriebene Darstellung begründet werden, die seinen Grundgedanken klarer und verständlicher machen soll. Aber dieser Grundgedanke, daß nämlich Sokrates nicht für die Aristokratie gegen die Demokratie wirkte und dies darum auch nicht die Ursache seiner Verurteilung war, sondern daß er, im Gegenteil, den Sklavenhaltern darum gefährlich zu sein schien, weil seine Gedanken die ersten Elemente der *Ideologie* einer *kommenden Ordnung* darstellten, scheint mir wohl geeignet zu sein, das Rätsel seiner Verurteilung zu klären.

Die Klassiker des Marxismus über Sokrates

Eine richtige Beurteilung des Sokrates vom Standpunkt des dialektischen und historischen Materialismus wird dadurch sehr erschwert, daß es an Hinweisen der marxistischen Klassiker in dieser Hinsicht fast völlig fehlt. Aber das wenige, was es an solchen Hinweisen gibt, scheint mir durchaus dafür zu sprechen, daß sie von Sokrates eine hohe Meinung hatten.

In der „Deutschen Ideologie“ bezeichnen Marx und Engels den Sophos (den Weisen) als „die erste Gestalt, in der uns der griechische Philosoph entgegentritt; er tritt mythisch auf in den sieben Weisen, *prak-*

tisch in Sokrates und als Ideal bei den Stoikern, Epikuräern, Neuakademikern und Skeptikern“ (S. 135, Unterstreichung von V. St.). Ebenda wird Max Stirner vorgeworfen, daß er in den Skeptikern die Vollender der von Sokrates begonnenen Arbeit entdeckt und das übersehen habe, was dazwischen lag, „die positive Philosophie der Griechen, die gerade auf die Sophisten und Sokrates folgt, namentlich die enzyklopädische Arbeit des Aristoteles“. In seinen Hinweisen zur Geschichte der griechischen Philosophie spricht Marx davon, warum die sieben Weisen trotz ihrer Leistungen nur solange populär waren, als sie unpopulär waren, und fügt hinzu: „Allein mit den Sophisten und Sokrates, der dynamis (Macht) nach in Anaxagoras, kehrt sich die Sache um“ (Marx/Engels über Kunst und Literatur, Berlin 1948 S. 162). In einem Aufsatz über Immermann verhöhnt der junge Engels die Behauptung Immermanns, Sokrates habe die Fähigkeit, ein System zu haben, gefehlt, und er habe „sich nur als Persönlichkeit, nicht als Lehrer manifestieren können“ (zitiert ebenda S. 438/9). Besonders deutlich kommt die Hochschätzung von Marx für Sokrates in einer Bemerkung zum Ausdruck, die sich in einem Artikel in der Kölner „Rheinischen Zeitung“ findet. Marx wendet sich dort gegen die Behauptung, daß bei den bedeutenden Nationen „die Blüte ihres Volkslebens mit der höchsten Ausbildung ihres religiösen Sinnes zusammenfalle“, und erklärt: „Griechenlands höchste innere Blüte fällt in die Zeit des Perikles, seine höchste äußere in die Zeit Alexanders. Zur Zeit des Perikles hatten Sophisten, Sokrates, *welchen man die inkorporierte Philosophie nennen kann*, Kunst und Rethorik die Religion verdrängt“ (Ebenda S. 429, Unterstreichung v. V. St.). Damit vergleiche man die Tatsache, daß heute einige Marxisten dem Sokrates gerade seine Religiosität zum Vorwurf machen wollen. Im „Philosophischen Nachlaß“ von Lenin (S. 63) wird die Feststellung Hegels angeführt, daß Sokrates und Platon gegen die Sophisterei Stellung nahmen. Auf S. 146 ebenso die Bemerkung Hegels, daß Sokrates der Initiator der Moralphilosophie gewesen sei. In dem Abschnitt, der zu der Hegelschen Darstellung der sokratischen Philosophie Stellung nimmt (S. 211 ff.), erwähnt Lenin die Hegelsche Charakterisierung des Sokrates als „welt-historische Person“, „die interessanteste“ in der antiken Philosophie, sowie die Bemerkung Hegels, daß man bei Sokrates und Platon nicht nur Subjektivität, sondern auch Objektivität findet, die bei Sokrates den Sinn der anundfürsichseienden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objektivität habe. Lenin hebt die Unterscheidung „nicht äußerliche Objektivität sondern geistige Allgemeinheit“ durch ein NB besonders hervor. Diese Hervorhebung könnte Anlaß dazu geben, die Objektivität als geistige Allgemeinheit bei Sokrates mit der platonischen Hypostasierung der Ideen zu identifizieren. Dem widerspricht aber die Tatsache, daß im Text ausdrücklich betont wird, es sei bei dieser Erläuterung *nur noch von Sokrates und nicht mehr von Platon die Rede*. Dazu kommt das bereits erwähnte ausdrückliche Zeugnis des Aristoteles dafür, daß die Platonische Ideenlehre dem Sokrates fremd war. Die Hervorhebung Lenins bezieht sich also wohl darauf, daß Sokrates dem „geistig Allgemeinen“ (dem begrifflichen, „wahrhaften“ Denken, dem Begriffsinhalt)

nicht nur subjektive sondern auch objektive Bedeutung zuschreibt. Als „scharfsinnig“ hebt Lenin die sokratische Bezeichnung seiner Methode als „Hebammenkunst — dem Gedanken zur Welt zu helfen“ hervor. Schließlich verweist Lenin noch auf die Nuance in der Hegelschen Gegenüberstellung: Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, Sokrates: „Der Mensch als denkend ist das Maß aller Dinge“. Es ist leicht zu sehen, daß Lenin hier der genaueren These des Sokrates den Vorzug geben will. Schließlich zeigt Lenin noch in der Zitierung einer Schlußbemerkung zu diesem Abschnitt seine Überzeugung von der Unzuverlässigkeit der Platonischen Darstellung der Sokratischen Philosophie. Wäre Sokrates tatsächlich Idealist gewesen, dann hätte es Platon nicht nötig gehabt, seine Lehre idealistisch zu verzerren.

Nach alledem sollte klar sein, daß es höchste Zeit ist, die völlig negative Einschätzung des Sokrates durch einige Marxisten gründlich zu korrigieren. In *bürgerlichen* Darstellungen (Gomperz, bürgerliche Weltgeschichtswerke usw.) findet sich neben heuchlerischer Anerkennung der Bedeutung des Sokrates und Worten des Bedauerns seiner Hinrichtung auch die einschränkende Auffassung, die Tragik seines Endes habe darin bestanden, daß die damals bestehende Ordnung in gewisser Hinsicht das Recht und sogar die Pflicht gehabt habe, sich gegen Gedanken, die ihr gefährlich werden konnten, zu wehren. Es ist nicht schwer, in dieser Stellungnahme die *Furcht der Bourgeoisie* vor revolutionären Gedanken, die ihrer Herrschaft gefährlich werden können, zu erkennen. Daß diese bürgerlichen Ideologen dabei nicht den Schutz der Demokratie im Auge haben, zeigen ihre vielen gehässigen Bemerkungen gegen das, was in Athen wirklich demokratisch war und was sie vielfach als „demagogische Herrschaft des Pöbels“ hinzustellen versuchen. Wir Marxisten müssen in dieser Frage sehr genau unterscheiden, in welcher Weise solche Gedanken der herrschenden Ordnung gefährlich sind. Bedrohen sie eine Unterdrückung durch Ausbeuter, dann werden wir Gewaltmaßnahmen gegen solche Gedanken und ihre Träger sicherlich nicht zu rechtfertigen suchen. Die Hinrichtung des Sokrates als einen Abwehrkampf einer fortschrittlichen Demokratie gegen einen aristokratischen Reaktionär zu billigen, eine solche völlig verkehrte Auffassung kann es der Reaktion nur erleichtern, Sokrates entgegen der geschichtlichen Wahrheit für sich in Anspruch zu nehmen.

Wunschlandschaft und Weisheit

von ERNST BLOCH (Leipzig)

Was hab ich,
Wenn ich nicht Alles habe, sprach der Jüngling,
Gibt's etwa hier ein Weniger und Mehr?
Ist deine Wahrheit wie der Sinne Glück
Nur eine Summe, die man größer, kleiner
Besitzen kann und immer doch besitzt?
Ist sie nicht eine einz'ge, ungeteilte?
Schiller, Das verschleierte Bild zu Sais

Wenn eine einzige Wahrheit gleich der Sonne
herrscht, das ist Tag.

Hamann, Aesthetica in nuce

Der Begriff ist der Zaun, die Physik der Garten,
die Ethik die Frucht.

Der Stoiker Chrysipp

Die Suche nach dem Maß

Es gibt kein Denken um seinetwillen und hat es nie gegeben. Das Denken begann damit, eine Lage erkennen zu wollen, um sich in ihr auszukennen. Hinter ihm standen Ängste und vor allem wünschende Bedürfnisse, die befriedigt werden sollen, und zwar abkürzend, überlegt. Es gibt hier keinen Weg, der nicht gemacht worden wäre, damit Menschen auf ihm gehen und dort ankommen, wohin sie interessegemäß zu gehen wünschen. Wozu sie sich mit Licht über der Arbeit in einer mit ihnen halbwegs vermittelten Welt aufgemacht haben. Das ergibt Wunschländer auch im Erkennen, vor allem dort, wo das Leben im Ganzen, also philosophisch, überblickt wird und auf das zu Fliehende, das zu Suchende gebracht werden soll. Denn gerade mit dem zu Fliehenden, dem zu Suchenden insgesamt ist das erste wirklich freie Denken, das griechische, angetreten. Hat seine Welt nach Maßen dieses rechten Wunschs, des Wunschs nach dem Rechten übersichtlich zu zeichnen versucht. Nehme man derart die sogenannten sieben Weisen, sie alle bereits zeichneten in ihren Regeln und Hauptsachen dasjenige Denken aus, woran sie sich *halten* konnten. Es war das Mittlere im Leben und in den Umständen der Dinge, es war noch nicht das „Eigentliche“ überhaupt; doch genau dies Mittlere war nun durchschlagend und betonte dasjenige, worin die Dinge nach dem bon sens wirklich laufen. Sofern es, nach Meinung dieser Weisen, in dem Ausschnitt, den ihnen die Welt bot, wunschgemäß mit rechten Dingen hergeht. So haben Bias, Solon und andere Männer der Sinnsprüche vor allem Zufriedenheit und keine Reue gepriesen, ein „Nichts zuviel“, welches die griechische Weise des

Tao darstellen mag, des Lebenstakts. Das freilich auf der Ebene des Alltags und in eingezogener Weise: der Sinn dieser Sinnsprüche stellt gleichsam ein Stilleben in Form des Gedankens dar und der Gelassenheit als Schutzhaus. Wobei der Angstgrund, auf den und gegen den auch in der Folge all das gezogen wurde, die Vergänglichkeit des Lebens ist, die Unsicherheit aller seiner Verhältnisse. Durch das ganze frühgriechische Denken zieht die Klage des Simonides, daß die Menschen hinsinken wie das Laub im Wald; ebenso aber zieht die Annahme hindurch, daß sich in der Mitte alles am ruhigsten und längsten erhält. Also wurden die sieben Weisen deshalb solche genannt, weil ihr Denken in dem unordentlichen Leben Maß und Einklang suchte, woran Segen war. Ja mit neuer Fähigkeit den Schlüssel für ein Dauerhaftes abgab, für den vermutlich ältesten Sinn dessen, was man *φύσις* nannte: nichtalternd zu sein, zusammenzuhalten. Die Toren machen sich um das aus dem Maß Gerückte, woran kein Segen ist, viel vergebliche Unruhe, die besagten Weisen setzten, in allem sonst skeptisch, auf das Ausgewogene. Es sollte eben der menschliche und dingliche bonsens zugleich sein in wünschbarster Weise. Es sollte der Einstand des Zeigers in der Waage der Umstände sein, der ordentliche Wandel, wo sich gut sein läßt. Durch diese Welt geht, was immer wieder, von der Stoa bis Goethe, als „Gesunden“ schlechthin und sein Halt bezeichnet worden ist. Es fällt da anziehenderweise mit dem wahren Sein selber zusammen, als dem Land des Einfachen, das immer zwischen Extremen sich faßt. Wonach das Wahre sich auf das beschränkt, was sich dauernd ins Rechte denkt und es als gute Welt ist. Wenn auch diese nicht so ruhig daliegt, wie Haus, Hof, Garten es sehen lassen.

Das „Eigentliche“ in Urstoff und Gesetz

Das große Denken ging sogleich, als es eintrat, zu den Dingen schärfer hinaus. Aufklärend, gegen veralteten Brauch, jenseitigen Nebel, aber auch gegen bloßen sinnlichen Schein. Und es wurde darauf vertraut, daß das Wesen zu finden sei und daß es, auch als Wasser, Balken habe. Das heißt, etwas sei, mit dem der Mensch als einem freundlichen Stoff, als tragender Physis, im „Eigentlichen“ verwandt sei. Der Grundsatz: Gleiches könne nur von Gleichem wahrgenommen, gar erkannt werden, geht schon rein erkenntnistheoretisch vertrauensvoll durch das sogenannte vorsokratische Denken. Er liegt bei Thales stillschweigend zugrunde und deutlich bei Heraklit, wenn er auch erst bei Empedokles bewußt geworden ist. Dergestalt, daß wir nur durch das Kalte das Kalte, durch das Warme das Warme erfassen können, nur durch Haß den Haß, durch Liebe die Liebe und so fort im Entsprechenden von Mensch und Welt. Was dann bei Plotin und bei Goethe zu der großen Ausweitung ins beiderseitig Vollkommene führte: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, nie könnt' die Sonne es erblicken.“ Die Auskünfte über dies Wahlverwandte können so verschieden sein wie das ruhelose *Lebensfeuer Heraklits* und die unbewegte *Seinskugel* der Eleaten; eigentlich ist dennoch die Gleichsetzung dieses „Eigentlichen“ oder Ursprungsstoffs mit dem, woran ein „Eigentliches“ im Menschen seine

Begegnung, sein wahres Wesen hat. Daher sagt Heraklit, die Seele, je trockener und feuriger sie sei, desto besser nehme sie an dem vernünftigen Urfeuer teil (fr., Diels, 118). Daher sagt Parmenides, Themis und Dikē, also die Göttinnen des unwankenden Rechts, höben den Schleier dort, wo das unveränderliche Hen kai Pan thront, „der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz“ (fr. 1). Diesen wertgetönten Zeichnungen des Wesentlichen widerspricht der verblüffend ökonomische Reflex bei Heraklit am wenigsten: „Alle Dinge sind Austausch für Feuer und Feuer für alle Dinge, so wie Waren für Gold und Gold für Waren“ (f. 90). Denn in diesem Satz gibt sich ein frühes Warendenken in den jonischen Handelsstädten gerade dadurch, daß es sich kosmisch macht, zugleich mit Gold als allegorischem Dauerwert ein Stelldichein. Wie es selber, so strahlt nun das allemal kostbare Feuer, „von keinem Gott und keinem Menschen gemacht, nach Maßen immer wieder erlöschend, sich immer wieder entzündend“ (fr. 30); so ist aber auch umgekehrt das statische Hen kai Pan jedem Wechsel entrückt. Bewußt freilich hat erst Empedokles den Erwählungssatz formuliert, daß nur Gleiches Gleiches wahrnehmen, erkennen könne. Und er ist auch hier keineswegs auf Warmes oder Kaltes beschränkt, sondern gibt sich als Schlüssel für nichts Geringeres als für Willenshaftes im Umsatz der Dinge selbst. Dergestalt geht Empedokles nicht nur sympathetisch zu den Elementen, sondern auch zu einer Art Wertleben zwischen ihnen: „Mit unserem Erdstoff erblicken wir die Erde, mit unserem Wasser das Wasser, mit unserer Luft die göttliche Luft, mit unserem Feuer das vernichtende Feuer, mit unsrer Liebe endlich die Liebe (der Welt) und ihren Haß mit unserem traurigen Haß“ (fr. 109). So werden hier zum ersten Mal Grundaffekte wie Liebe und Haß in den Bewegungen, Trennungen, Verbindungen von vier Elementen getroffen. Nichts Geringeres eben als das Willenshaft-Intensive, das „Interesse“ selber war damit zum ersten Mal als objektiv bewegender Faktor in der Welt bezeichnet — eine gärende Landschaft voll Zerstörung, aber voll Aufbau zuletzt. Denn so sehr *νεῖκος*, der Haß, das All stört, zerstört, das schön sich Rundende immer wieder sondert, so ist im Empedokleischen *Affektstoff* doch ebenso die Unruhe der stärkste Sucher der Ruhe. Zuletzt führt *φιλία*, die Liebe, die Elemente wieder zu einem wahren Wunschland zusammen, bis sie alle in vollständiger Harmonie vereinigt sind. Diese Harmonie bildet in ihrer vollkommensten Form den *Sphairos*, als letztes, siegreiches Gegenbild des Haßstrudels. Mit alldem nähert sich Empedokles dem Heraklitischen Grundgedanken vom Streit als Vater aller Dinge. Er entspannt diesen Gedanken freilich wieder, indem ihm der Streit nicht nur kein Vater, sondern mehr ein Moloch ist, so daß gerade die produktive Dialektik Heraklits verloren geht. Aber sie geht eben in dem verfrühten Vorgriff auf völlige Harmonie verloren — mit der ganz und gar wunschildhaft prophezeiten Windstille im wiederhergestellten, nur noch von Liebe bewegten Wesen. „O Iris' Bogen! überstürzenden / Gewässern, wenn die Wog in Silberwolken / Auffliegt, wie du bist, so ist meine Freude“ — was Hölderlin derart seinem Empedokles nachdichtet, erneuert in der Tat das ergreifende Regenbogenlicht in

dieser gärenden Physis. Gleiches wird durch Gleiches erkannt, also nicht nur die Erde durch Erdiges, auch der Äther durch das höchste Element: durch die Luft über Alltag und Streit.

Das ist starker Wunsch, samt dem Draußen, das ihm entsprechen soll. Auf solidem, bewußt materialistischem Boden steht dagegen der nüchternste und wichtigste sogenannte Vorsokratiker: Demokrit. Die Physis ist von allen mythischen Zügen entzaubert, aber dadurch ist sie ebenso im wertmäßigen Sinn erhellt, nämlich ganz einheitlich freundlich. Von Dämonischem ist absichtlich das Finsterste: die Moira, die alte Schicksalsgöttin erinnert, doch siegreich erinnert: Das Schicksal wird zur völlig verstehbaren kausalen Notwendigkeit. Diese gibt den einzigen Erklärungsgrund für alles Geschehen in der Welt, und die Ananke, die also *erhellte Notwendigkeit*, ist nun ohne Spuk und Wolken, ein neuer, gänzlich gekühlter Äther gleichsam und einer in sämtlichen Bewegungen, Erscheinungen des Stoffs, schon jetzt. Diese Erkenntnis bewirkt nach Demokrit das Erstrebenswerteste, Glücklichste im Menschen: die *γαλήνη*, die Meeresstille (Diog. IX), doch ebenso ist das Wunschbild Stille das der gesetzmäßig durchwalteten Landschaft selbst. Die feine und sanfte Bewegung der „Feueratome“, die die menschliche Seele bilden, gibt ja nicht nur ruhiges Glück, sondern erschließt auch — wieder mit Gleichem Gleiches erkennend — die Welt; so ist diese Welt selber eine des ebenmäßigen Gangs, des unausweichlichen, doch durchschaubaren Zwangs der Ursachen. Epikur und Lukrez haben nachher das Furchtfreie in dieser Landschaft betont, die Stoa — mit noch stärkerem Preis der Notwendigkeit — das Weltvertrauen. Das ewige Wesen bei Demokrit ist die Gesamtheit der durch ihre Schwere sich bewegenden und die Welt bildenden Atome. Kein Zweifel aber: in dieser Naturnotwendigkeit steckt zugleich eine den Glückwunsch befriedigende Deutung ihrer; sie steckt in der Aussicht: heiteres Fatum.

Kant und intelligibles Reich; Platon, Eros und die Wertpyramide

Erst ziemlich spät hat das Denken sich auf den Menschen gerichtet, ja mit ihm angesetzt. Die Sophisten brachten diesen sozusagen inneren Blick, freilich als einen von Haus aus gar nicht inwendigen im späteren, vor allem deutschen Sinn, sondern als einen skeptischen. Er gehört zur athenischen Aufklärung, die von der vorhergehenden in den Kolonien ja dadurch verschieden ist, daß sie das gesuchte „Eigentliche“ in den subjektiven Faktor bringt. Und es darin entweder mehr oder minder individualistisch zerreibt, wie bei den Sophisten, oder aber es darin neu durch philosophisches Handwerk (*σοφός*, der Weise, heißt ursprünglich Handwerker) zu eruieren sucht, wie bei Sokrates. Auch er aber bleibt subjektiv oder anthropologisch: „Von den Bäumen kann ich nichts lernen, wohl aber von den Menschen in der Stadt.“ Die Physis hört also auf, das Erste zu sein, an ihrer Stelle sollen nun die Seele, die Gesinnung, der Geist primär sein. Das idealistische Bewußtsein beginnt und überzieht nun — in wieviel Formen, auf mehr oder minder reaktionäre Weise auch das mythische Bewußtsein wieder einlassend — die Welt. Freilich ist der so freigelegte Idealismus, trotz seiner heillosen Einseitigkeiten und Über-

treibungen im Geist, eines der wichtigsten antithetischen Fermente der philosophischen Entwicklung geworden, gerade für den Materialismus selber. Er wurde wichtig sowohl wegen des subjektiven Ansatzes, also des erkenntnistheoretischen Stachels, der seit der sophistischen Skepsis nicht mehr außer Betrieb zu setzen ist, wie wegen des Reichtums an Bestimmungen, den die dauernde Beachtung gerade des Logischen in der Welt erschließen konnte. So sehr auch dieses Logische auf den Kopf gestellt war, das heißt, aus einem materiellen Prädikat zum alles tragenden Subjekt gemacht wurde. Und es ergibt sich von selbst, daß zu dem eigentlich experimentierenden Reichtum der Idealismen auch eine neue Perspektive von Wunschinhalten, das heißt hier: von *Idealen* gehört — aus dem Subjekt, doch gegebenenfalls auch aus den Tendenzen des Objekts quillend. Wobei weiterhin festgehalten werden muß: der Kampf zwischen Materialismus und Idealismus ist in der Geschichte der Philosophie nicht nur so aufteilbar wie ein Kampf zwischen zwei Sportgruppen. Hier Dessau gegen Schwerin, hier Dynamo gegen Turbine, hier Materialisten gegen Idealisten, diese ein großes I, die anderen ein großes M auf dem Sweater. Sondern der Kampf findet häufig in bedeutenden Philosophen selber statt: nicht bei Sokrates, nicht bei dem so scharf prononcierten Groß-Idealisten Platon (der bezeichnenderweise Demokrit nicht einmal erwähnt), wohl aber in der Stoa, bei Aristoteles, Leibniz, Hegel. So auch bei dem größten in der von Sokrates herlaufenden Reihe des subjektiven Faktors, bei *Kant*. Denn seine „Theorie des Himmels“ von 1755 war fast rein mechanisch-materialistisch, seine „Kritik der reinen Vernunft“ ist im Ansatz, dem transzendentalen, völlig idealistisch, jedoch ihr Gegenstand ist ausschließlich die Newtonsche Mechanik, und die idealistischen Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit werden aus der Wissenschaft verwiesen. Dafür sollen sie, als „Ideen des Unbedingten“, die in der vorhandenen Welt lückenloser Bedingungszusammenhänge schlechthin nicht vorkommen, einen irrealen Platz im Glauben erhalten, samt allen — noch irrealen — Vollkommenheitsbildern des Ideals (zuletzt des höchsten Guts). Kant also will zwar „das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen“, doch das Aufzuhebende ist keineswegs *alles* Wissen, am wenigsten das hochanerkannte der Mechanik, sondern vor allem doch das falsche, dogmatische, das über die „Ideen des Unbedingten“ handelt, als wären sie mehr als bloßer „transzendentaler Schein“, als wären sie vorhandene, empirische Realität. Und durch diese Reduktion des „Eigentlichen“ auf ein letzthin nur erstrebbares „Überhaupt“ in der Welt tauchte eben eine besonders akzentuierte Wunschlandschaft, das heißt hier: Vollkommenheitslandschaft in der Philosophie auf — mit beibehaltenem Materialismus im Sein, abstrakt-postulativem Idealismus im Sollen. So entsteht allerdings — *mitten in der materialistisch-idealistischen Koalition* — ein neues Zweiweltenreich, ein allzu mechanistisches und ein erst recht allzu losgelöstes, intelligibles. Bedeutsam jedoch wird gerade vom vorkritischen, also noch nicht so dualistischen Kant der Tenor seines „Glaubens“ als ein keineswegs bloß weltloser angegeben. „Ich finde nicht, daß irgendeine Anhänglichkeit

oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüte die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann und die ich in der Tat auch niemals heben will“ (Träume eines Geistersehers, Werke, Ausg. Hartenstein II, S. 357). Dergleichen bezieht sich an Ort und Stelle zwar scheinbar nur auf — abgeschiedene Seelen und die künftige Welt dieser Art, jedoch ist in Wahrheit ein intelligibles Reich in dem bedeutenden Satz impliziert, zu dem der Zugang nicht der Tod ist, sondern die Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Wie denn gerade der späte Kant die „Hoffnung der Zukunft“ dahin aussprach, daß „das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortschreiten werde“ (Streit der Fakultäten, Werke VII, S. 402). Im Sinn des schönen Ideals einer Verwirklichung des Sittengesetzes, „die wir nicht als empirische Vollendung *absehen*, sondern auf die wir nur im kontinuierlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten *hinausschauen*, das ist, dazu Anstalt machen können“ (Religion innerhalb der Grenzen, Werke VI, S. 234f). Letztlich geht diese Hoffnungsperspektive bei Kant auf ein moralisches Reich Gottes auf Erden, erläutert durch den Citoyen. Die deutsche Misere riß zwar dieses Wunschbild immer wieder von der sich historisch bewegendem Wirklichkeit ab, und so blieb es bei Kant besonders stark in Inwendigkeit und ewig ferner Abstraktheit. Indes, diese Abstraktheit und Ferne umriß eben bei Kant kein Jenseits, sondern ausschließlich einen Himmel in der sich hocharbeitenden, zu befördernden Humanität. Ihr dienen die Postulate, welche die Ideen des Unbedingten (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) rein auf die Moralität beziehen. Ihr dienen die Ideale als die „regulativen Begriffe des im Feld der menschlichen Vernunft ganz Vollständigen und Vollkommenen“. Postulate, Ideen des Unbedingten und Ideale stellen so eine ganz einzigartige Sternlandschaft dar, einen bestirnten Himmel reiner praktischer Vernunft. Wobei die Entsprechung des Bildes so weit geht, daß alle diese gestrengen Lichter, gleich den Sternen, ihre Erhabenheit nur rein normativ ausstrahlen, ohne die Zwischenräume am Nachthimmel empirisch zu erhellen. „So ist es mit dem *Ideale der Vernunft* bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und zum Urbilde, es sei der Befolgung oder Beurteilung, dienen muß“ (Werke III, S. 392). Kant verwahrt sich durchaus dagegen, zu denen zu gehören, die ihr Licht beim Platon angezündet haben, doch sein eigener Idealismus macht freilich, daß er Platonische Urbilder oder Ideen zum Teil aus dem metaphysischen Sein in moralisches Sollen gebracht hat. Darin strahlen sie nun in reiner, allzu reiner Zukunft vor, am unvermittelten Himmel guten Willens und moralischen Endzwecks.

Das Reine, das sich hier nicht findet, wurde vorwärts, wurde aber erst aufwärts gesucht. Letzteres ist die mythische Weise, sie war in den jonischen und sizilischen Handelsstätten verlassen worden. Gar die athenische Aufklärung hatte, wenn sie bei den Sophisten schon die irdische Obrigkeit als fingiert erklärte, erst recht verkünden lassen, es gäbe kein himmlisches Oben, keine Götter. *Platon* nun ist demgegenüber der aristokratische und mythische Rückschlag, doch, wie sich gerade an der Höhe, ja besonders Lichthaftigkeit des gefährlichsten und größten Idealisten von selbst versteht, nicht nur dieses. *Platon* fiel es als einem Wunschdenker, wie bisher keiner war, leichter, ans Unsichtbare als ans Sichtbare zu glauben, und das Aufwärts wurde bei ihm eine Sehnsucht, ein Eros, ein Wettstreben, zuletzt freilich eine sogenannte Schau des Unsichtbaren. Als läge die Welt im Dämmer und nur die begrifflichen Urbilder in ihr seien das Wahre, einzig Wirkliche, in unsinnlicher Reinheit Erfüllende. Ein Wunschland durchaus, mit viel reaktionärer Beziehung zur spartanischen Ordnung, viel sentimentalischer zu ägyptischer Ruhe, und eines, das als das Reich der Figuren und Gattungen die Welt überzog, begriffshaft verdoppelte, hierarchisch gliederte, idealistisch verdeckte. Hierbei jedoch wirkt eben wegen des starken Wunschwesens sehr viel ganz Emotionales mit, bis es zu der scheinbar so rein geistigen Schau kommt. So die Sehnsucht, die das Gleiche, das sie fassen will, überhaupt nicht in einem sinnlich Vorhandenen zu treffen meint. So der Eros, der überhaupt nicht nur aus Gleichem, sondern ebenso aus dem Stachel des Ungleichen, des vorhandenen Mangels, bestehen soll und derart, immer wieder dialektisch getrieben, den Schatz des Rechten weder hat noch nicht hat, sondern sucht. So emotional beschaffen ist nicht zuletzt auch das Bild des Agon, des Wettkampfs, worin der immerhin noch lebenswürdige, ja spielerische Eros, wie *Platon* ihn im „Symposion“ darstellt, im „*Phaidros*“ zum Allesbeginner, Allesbildner wird. Steht der Eros des „Symposion“ (203 C—E) in dem Übergang vom Nicht-Haben zum Haben und umgekehrt, als „der Sohn des Reichtums und der Armut, mit den Eigenschaften beider“, so ist er im „*Phaidros*“ (247 B, C) ein Flügel und ein Gespann, als antreibender Agens zum Vollkommenen, „den Weg ganz steil hinauf bis zu den Gewölben des Himmels, und mit den Göttern selber kreisen jetzt die Gewölbe selber um das große Sein, farblos und ohne Gestalt und ungreifbar“. Dorthin blickt die *Liebe* zur Weisheit, eine dialektische Schau, sofern sie, vor allem im „*Parmenides*“, bestimmte Gegensätze wie das Viele und das Eine, das Ungleiche und das Gleiche umfaßt und nicht auch, wie bei *Heraklit*, eine objektive Dialektik durch die Gesamtheit der Welt ist. Statt dessen beharrt die ganze Welt in einem Dualismus zweier Sphären, von denen die obere in den finsternen Raum der unteren nur hineinscheint. Allerdings auch mit ihren sämtlichen geometrischen Figuren und quantitativ-qualitativen Gattungen darin verkehrt, jene Schönheit bietend, die noch in den Neuplatonismus des *Faustmonologs* geht: „Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen / Und sich die goldnen Eimer reichen! / Mit segenduftenden Schwingen / Vom Himmel durch die Erde dringen, / Harmonisch all' das All durch-

klingen.“ Dergleichen bleibt bei Goethe trotz aller Transparenz monistisch, mit einer Umfassung, besser Besiegung jedes Anklangs von Zweiweltenbild durch Spinozas geräumige *natura sive deus*. Bei Platon aber ist die Himmelsleiter-, spätere Kirchenfenster-Landschaft Welt deutlich eine vom Licht zur Nacht, von Nacht zum Licht. Die Welt ist aus sich bei Platon völlig unerklärbar, ja an sich selbst, als leerer Raum, gar nicht vorhanden: einzig *μέθεξις*, annehmende Teilnahme an den Ideen, *παρονοία*, sich mitteilende Gegenwärtigkeit der Ideen, geben den Dingen ihre Eigenschaften, ihre Gattungen, ihr Palmenhaftes, Löwenhaftes, Schönes, Gutes hoch hinauf. Und das getrübt, in bloßer Nachahmung, verglichen mit der reinen Himmelsleiter, der mit immer wahrerem Sein zu immer höherer Vollkommenheit aufsteigenden Ideenpyramide. Soll doch deren Spitze die *Idee des Guten* sein, als einzige letzte Bestimmung in das mystisch Unbestimmte des höchsten Seins hineinragend. Diese Idee soll zugleich die Zweckursache der ganzen Methexis und Parusia sein, hiermit auf das starke Wunschwesen zurückkommend, das, wie gesehen, von Anfang an, mit Sehnsucht, Eros, Agon, Platons scheinbar so kontemplative Schau begleitet hat. Von daher, von der obersten Idee des Guten her (Platon nennt sie, selber nicht ohne Zweckursache, *τὸ μέγιστον μάθημα*, sein wichtigstes Lehrstück) will sich sowohl Platons reformatorische Tätigkeit begründen, samt der hierarchischen Utopie, wie seine folgenreiche Gleichsetzung von immer höherer Vollkommenheit mit immer seienderem Sein und umgekehrt. Letztere Gleichsetzung soll die Wunschlandschaft Platonismus sogar zu einer immer realeren machen, je höher sie in den Äther der Ideen steigt; eine idealistische Hypostase (je vollkommener, desto realer), die schließlich bis in den Anselmschen Gottesbeweis (*ens perfectissimum* — *ens realissimum*), ja bis in das immer realitätsdichtere Fürsichsein des „absoluten Geistes“ bei Hegel nachwirkt. Womit zugleich die entschiedenste Folie (*e contrario*) zu der Ideal-, aber nicht Realbestimmung des Kantischen „moralischen Endzwecks“ gegeben ist; als welcher zwar, gleich allen „normativen Urbildern“ Kants, den Platonismus voraussetzt, samt seiner Zweiweltentheorie, jedoch gerade das Realein, gar das mit den Idealen aufsteigende, ausläßt. Das Ideal-land ist in Ansehung der letzten Idee, der des Guten, das gleiche, so aber, daß es bei Kant in der Hoffnung steht und in leider nur unendlicher Annäherung an seine Realisierung, bei Platon dagegen in stärkster, jedem Werden entrückter Realität. Vor allem in seinem Alterswerk, dem „*Philebos*“, hat Platon die Idee des Guten als solch teleologisch-reale Zentralsonne entwickelt, mit den doppelten Zugängen: Lust und Einsicht zugleich, eben als das „allen Wünschenswerte und (real) Vollkommene schlechthin“ (61 A). Und der Zentripetalzug dahin gab schließlich für den fortwirkenden *Eros-, Agon-Platonismus* in sonst so wenig dualistischen, doch real-teleologischen Philosophien wie denen des Aristoteles, Leibniz, Hegels selber das Heliotrope ab. Der Eros ist bei Aristoteles der Drang (*ὁρμή*) des Stoffs nach der Form, zuhöchst der reinen = Gott; so strahlt hier die Welt als sich verkörpernde Form. Der Eros ist bei Leibniz die *inquiétude poussante* oder Tendenz der

Monaden zu immer wacherer, reicherer Widerspiegelung (repraesentatio) des Universums; so strahlt hier die Welt als sich aufklärendes Lichtwesen. Der Eros ist bei Hegel die Durchschlagskraft der dialektischen Gestaltung, Umgestaltung, heraus aus dem Hades des abstrakten Ansich durch den Dschungel des physischen Außersich zum Fürsichsein Kultur; so strahlt hier die Welt als Prozeß ihres sich ausschüttenden, sich mit sich zusammenschließenden Geistgehalts. Das sind alles Idealismen in der Äther-Richtung ihres Wunschs und ihrer Abzielung, jedoch Idealismen, die nicht nur ohne das hierarchische Platonreich keine objektiven geworden wären, sondern die die Erkenntnis gerade der Welt aus sich selbst weit über Demokrit und Demokritismus hinaus bereichert haben. Nämlich durch verwandelnde Einbeziehung der ursprünglich so statischen Ideenpyramide in ein hervortretendes Nacheinander; wodurch eben eine neue, noch lange nicht erschöpfte Perspektive erschien: die der immanenten Teleologie.

Bruno und das unendliche Kunstwerk; Spinoza und die Welt als Kristall

Und nun wendet sich das Denken wieder nach außen, damit es erneut auf Stoff blicke. Das geschah in den neueren, bürgerlichen Haltungen, soweit sie dem Diesseits und sonst nichts mehr verschworen waren. Sofern sie in den Garten des Diesseits gehen und nicht nur darin arbeiten wollten, sondern auch an ihm sich erfreuen. So hatte Thales das befruchtende Wasser, Anaximenes die lebende Luft alles umfließen lassen, und beide machten das bereits weltfromm. Der Stoff wurde erhöht und beseelt, auch das Ätherische und gerade dieses fand Platz in ihm. Nie geschah das aber schöner, vor allem weiter als in der Sicht *Giordano Brunos*, die endlich wieder eine stofflich-immanente sein will wie die der ersten jonischen Denker (Bruno rühmt sie bewußt), aber hierbei eine Fernsicht ist. Der Augenschein des Gewohnten wird im Zeitalter der Entdeckung und kopernikanischen Umwälzung zu schmal: „Offenbar töricht ist es doch“, sagt Bruno, „es gäbe keine anderen Geschöpfe, keine anderen Sinne und anderen Verstand als die uns bekannten.“ Ein selber ungeheurer Wunsch ins Unbegrenzte geht nun an, *il eroico furore*, ein ozeanisches Gefühl, ein kosmisches Bewußtsein, wie auf großer Berghöhe mit den Wolken unter sich und nur noch der Sonne, den Sternen über sich, um sich. So tritt Bruno vor, ein philosophischer Minnesänger der Unendlichkeit, im Geist des Kopernikus, aber weit über ihn hinaus, denn auch noch die Himmelsdecke springt, an der dieser die Fixsterne belassen hatte. Die Perspektive ins diesseitig Unendliche, sie hat in Bildern, im großen Horizont bei Jan van Eyck früher begonnen als im Gedanken; trotz großer Vorbereitungen bei Alain de Lille, besonders bei Nikolaus von Cusa. Nun wird dieser neue Raum, ein Zentrifugalraum, gänzlich rund herum um die Erde gerissen, nicht nur an den Horizont, auch in den Zenith: damit verschwindet die Erde, jedoch ebenso die Sonne als Mittelpunkt, und es bleibt nur die unendliche Sphäre, deren Mittelpunkt überall ist. Weiter sollen „Minimum“ und „Maximum“ im übergeifend Unendlichen nun zusammenklingen: das Minimum als Punkt, Atom, Monade, das Maximum als das.

Universum, worin diese individuelle Fülle befaßt ist. Nicht numerisch befaßt wie in einem toten Raum, sondern so, daß die unerschöpfbare Tätigkeit des der Welt innewohnenden Prinzips eine ebenso reiche und unterschiedene Fülle der Gestaltungen setzt. Zugleich aber wird das *Ganze* des Universums wieder als Ausgleich all dieser Unterschiede gefeiert, dergestalt, daß die Welttrunkenheit, so hoch gestiegen, wirklich alle Wolken des Daseins unter sich sieht, sehen möchte. Also auch die Unterschiede zwischen Schatten und Licht und vor allem die Schatten selbst; das soll sich nun genau so in Harmonie ausgleichen, *sub specie toti*, wie Gleich und Ungleich, Bewegung und Ruhe, schließlich Möglichkeit und Wirklichkeit. Letzteres vor allem: die Leugnung einer eigenen, noch bestehenden Möglichkeit im *Ganzen* der Welt, gleichsam die fertige Ausgeschüttetheit des Universums als eines abgeschlossenen behauptend, — bezeichnet eine merkwürdige Unterbrechung in der Unendlichkeits-Perspektive Brunos selbst, und das eben gemäß dem Wunschbild einer *kosmisch vorhandenen Vollkommenheit*. Denn nur die endlichen Dinge sind, nach Bruno, nicht alles, was sie sein können, ja die den Dingen innewohnende Bildkraft wird ihm nie müde, neue Formen zu schaffen, doch im Ganzen des Universums sollen Mögliches und Wirkliches vollkommen zusammenfallen, weil es selber das Vollkommene ist. Denn hätte es noch eine unverwirklichte Möglichkeit in sich, wären nicht alle Möglichkeiten in ihm verwirklicht, dann — so argumentiert Bruno — ermangelte es etwas, wäre also nicht vollkommen. Damit hat aber Bruno nicht nur den klassischen Harmoniebegriff und den der Renaissance auf das Universum übertragen, mit der Kunst, die angeblich überall am Ziel ist, sondern auch das *Ens perfectissimum* der scholastischen Theologie. Und dazu noch, gegen alle Aussicht in offene Unverwirklichungen der Welt, das göttliche „Possest“, „Könnensein“ des Gottes bei Nicolaus Cusanus, als der absoluten Wirklichkeit, in der *eo ipso* alle Möglichkeiten realisiert sind. So hat Bruno in seine Unendlichkeit gerade wieder eine Endlichkeit hineingebracht, nämlich die des statischen Abgeschlossenenseins im Großen, Ganzen des Universums selbst; an dieser Stelle also, gegen die Zukunft hin, ist die Himmelsdecke noch nicht gesprengt. Die Verführung dazu ist freilich — wie bei dem großen Antitheisten selbstverständlich — nicht die Theologie, sondern letzthin die große Wunschlandschaft der Welt als *vollendeten Kunstwerks*. Und das Kunstwerk weist auf den Künstler, auf ein Göttliches als Künstler — weltimmanent und werkmeisterlich gerade im Inneren der Natur selber. Damit aber hat die Möglichkeit, wenn nicht im Totum der Welt, so doch für alles einzeln Gestaltende innerhalb dieses Totum wieder eingesetzt und vor allem für das Werkmeisterliche darin: die „*natura naturans*“. Diese ist das Lebensfeuer, das bildend durch die Dinge läuft, das *πῶς τεχνικόν* Heraklits, aber *untrennbar mit der Materie verbunden*. Die Materie ist der gebärende Schoß, sie enthält alle ihre Formen und Formgestalten potentiell, führt sie zugleich mit *eigener Potenz* ans Licht: „So gelangen wir zu einer würdigeren Anschauung der Gottheit und dieser Mutter-Natur, die uns in ihrem Schoße hervorbringt, erhält und wieder aufnimmt, werden fernerhin nicht mehr glauben, daß irgendein

Körper ohne Seele sei, oder gar, wie manche lügen, daß die Materie nichts anderes sei als eine Jauchegrube chemischer Stoffe“ (Werke, 1909, VI, S. 120 f.). Andere „Dimensionen“ hat die Materie unter der Form des Menschen, andere unter der des Pferdes, andere unter der Form der Myrte, andere unter der des Auges: doch gleichmäßig hat sie das Potentielle zu alldem und zugleich die Potenz, es auszugestalten, auszuprägen. Es ist dasselbe materielle Prinzip, das in den Metallen, Pflanzen, Tieren bildet, das in den Menschen denkt und organisiert, nur daß es sich auf unendlich verschiedene Weise äußert. Folgerichtig nennt Bruno die Trennung: formlose Materie, immaterielle Form eine pure Abstraktion und schafft sie ab. Er feiert statt dessen die Materie selber als „dator formarum“, als Mutter-Natur (*natura naturans*) und Gestalten-Natur (*natura naturata*) in Einem; er vollendet so die „Naturalisierung“ des Aristoteles, wie sie von seinem Nachfolger Straton, von seinem Kommentator Alexander von Aphrodisias, von Avicenna und Averroës, von Avicbron und den Amalrikanern zu immer entschiedenerem Materialismus hingetrieben hatte. Zu einem qualitativen freilich, einem, worin die Materie weithin nach des Menschen Bilde auftrat, nach dem Lebens- und Schöpferbild des Renaissancemenschen, mit Renaissance-Dimension. So voll schmiedendem „Vulcanus“ war auch der Weltstoff bei Paracelsus, so voller „Quellgeister“ bei Jakob Böhme. „Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual — um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen — der Materie“: dieser Marxsatz aus der „Heiligen Familie“ gilt gleichermaßen für Bruno, samt der Bekundung: „Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanz den ganzen Menschen an.“ Ja diese Bekundung gilt besonders für Bruno, für die Welt als Kunstwerk. Für das Wunschbild: Mensch als Kind in Mutter-Natur, für den Enthusiasmus, der sich eins wissen will mit dem Diesseits von Unendlichkeit. Wo das All für das Alles steht und die Natur schon vollkommen auf den Platz zu gehören scheint, den sie einnimmt.

Auch das Denken, das sich nicht davor hütet, erbaulich zu sein, läutert sich als helles zuvor. Der Spiegel des Erkennens wird auf Flecken oder unebene Stellen geprüft, bevor mit ihm gearbeitet wird. Zuerst kam die Prüfung auf Sinnestrug, später und wichtiger erfolgte die auf unreine logische Bestandteile, dazu auf solche emotionaler Art. Bruno glaubte keinen Anlaß zu sehen, das Denken anders zu klären als durch Fenster-schlagen, Erweitern nach allen Seiten. *Spinoza* aber, als er gleichfalls den geheimnisvollen Weg nach außen nahm, schrieb seinen moralischen Versuch „Über die Verbesserung des Verstandes“. Dieser Versuch ist moralisch und nicht nur — wie bei dem zweifelsfreiesten aller Rationalisten selbstverständlich — erkenntnistheoretisch; doch desto eifernder will er gerade den Verstand vom Getöse der ihn trübenden und schwächenden Affekte reinigen. Und zu ihnen gehört alles, was auf vergängliche Güter hinlockt (Sinneslust, Reichtum, äußere Ehren), zum Unterschied vom dauernden Gut und Gegenstand eines wahrhaften Lebens.

Zu ihnen gehört alles, was nur als solche Lockung einleuchtet, zum Unterschied von dem echt Einleuchtenden, das durch unbestechlichen Verstand in Gewißheit gewonnen wird und das einzig und allein stetige Freude verschafft. Also scheinen auch keinerlei Wünsche darin Platz zu haben, indem das Wünschen, vor allem als Hoffen, jenes Ungewisse mit sich führt, das der Freude wie dem Stolz des Erkennens abträglich ist. Noch deutlicher hat Spinoza in seiner „Ethik“ alle solche „inadäquaten Affekte“ als Träger „inadäquater Ideen“ auszuschneiden versucht; mithin nicht nur die Reue und dergleichen, als Niederdrückendes, sondern ebenso die Hoffnung und dergleichen, als Ungewisses (Eth. III, Tafel der Affekte 12). Ja, inadäquate Ideen ohne allen realen Bezug sollen auch in allen qualitativen und Werturteilen stecken, wie: „gut, böse, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit und Häßlichkeit“ (Eth. I, Anhang). Und doch hat der gleiche Philosoph in seinem System eine der heitersten Ordnungslandschaften der Welt entworfen — eben auf Grund dessen, was er rationale Einleuchtung nennt. Nicht ohne Inkonzsequenz (sie ist bei Spinoza häufig besonders bemerkbar, indem er verschiedene Gedankenreihen so konsequent entwickelt, daß sie sich nicht mehr harmonisieren lassen) gibt es vom Guten und Schlechten nun doch eine Erkenntnis, ja eine mit Affekten verbundene: „Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes als der Affekt der Freude oder Trauer, sofern wir uns seiner bewußt sind“ (Eth. IV, Lehrs. 8). Und noch mehr: die Urteile über Vollkommenheit, Unvollkommenheit sollen zwar rein subjektive sein, „Modi des Denkens“ mit falscher, rein anthropomorpher Messung (Eth. IV, Einl.), aber die Vollkommenheit selber wird als dermaßen objektiv ausgezeichnet, daß Spinoza sagen kann: „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe“ (Eth. II, Def. 6). Das heißt, es soll deshalb keine Werturteile über Vollkommenheit geben, weil es überhaupt kein meßbares Mehr oder Minder von Vollkommenheit im Sinne von Meinungen, sondern nur ein Mehr oder Minder im Sinne von Realität gibt (Eth. V, Lehrs. 40) und gar keine objektiv-reale Unvollkommenheit. Man blickt hier also, wider die Abrede, in das vollkommenste Desiderat — a non desiderando, in *eine so perfekte Wunschlandschaft Philosophie, daß in ihr nichts mehr zu wünschen übrig bleibt*. Das alles ergibt sich für Spinoza aus der einzigen Erkenntnisart, die er zuläßt: aus derjenigen sub speci aeternitatis und ihrer Perspektive. Als einer schlechthinnigen Großheit der Betrachtung, nichts verwünschend, nichts verlachend, sondern alles unter der Form der Ewigkeit erkennend, die ebenso die Form der begriffenen Notwendigkeit von allem ist: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind“ (Eth. I, Lehrs. 33). Es gehört also nicht, wie bei Bruno, zur unendlichen Schöpferkraft der natura naturans, gerade auch das Unvollkommene neben dem Vollkommenen zu bilden, sondern: „Aus dem Vorangegangenen folgt klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht sind; sind sie doch aus der gegebenen vollkommensten Natur notwendig gefolgt“ (Eth. I, Lehrs. 33, Anm.). Notwendig gefolgt, das heißt hier: wie die Mathematik

als vorbildliche Erkenntnisart der Notwendigkeit gilt, so sind die Dinge more geometrico, mit gleicher apodiktischer Konsequenz aus der Gott-natur gefolgt. Wonach auch noch die menschlichen Handlungen und Triebe (so sehr sie größtenteils als „inadäquate Affekte“ oder neustoisich als „perturbationes animae“ denunziert werden mögen) ebenso betrachtet werden, „als wenn die Untersuchung es mit Linien, Flächen und Körpern zu tun hätte“ (Eth. III, Einl.). Spinozismus ist von hier in der Tat das Novum: *mathematischer* Pantheismus; was ihn von dem enthusiastischen Brunos besonders deutlich unterscheidet. Nicht aber unterscheidet es ihn von der gewaltigen Immanenz Brunos (mit Avicenna, Averroës hinter sich), als welche bei Spinoza vielmehr erst Weltfigur wird, ebenfalls natura naturans, natura naturata betreffend und enthaltend: „Nämlich daß wir unter natura naturans das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken. Unter natura naturata aber verstehe ich alles, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder eines jeden von Gottes Attributen folgt, das heißt die gesamten Modi der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden“ (Eth. I, Lehrs. 29, Anm.). Deus sive natura ist als naturierend mithin genau so der Grund oder die impliziert vollkommene Welt, wie er als genaturiert die inhaltlich gleiche Folge oder die expliziert vollkommene Welt ist. „So schaff ich am sausenenden Webstuhl der Zeit / Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid“: diese Bekundung des Goetheschen Erdgeists trennt zwar sein terrestrisch Wesen von der universalen Gottheit, doch enthält im Ganzen durchaus die jubelnde Identität natura naturans — natura naturata. Und in den Tiefen der Spinoza-Welt, der die Einheit von amor fati, amor dei intellectualis sich zuwendet, herrscht jene Stille, worin Lebensflut wie Tatensturm ausklingen, einklingen. Herrscht die ungeheure Wunscherfüllung: „Über allen Gipfeln ist Ruh“, empfängt sich die andere Seraphik Goethes: „Denn alles Drängen, alles Ringen ist ew'ge Ruh in Gott dem Herrn.“ Der Denker also, der den Verstand völlig von allem läutern wollte, was nicht des Verstandes ist, hat am Ende die feierlichst schöne Wunschgemüt-Landschaft in seinem All notiert. Die Welt steht hier da als *Kristall, mit der Sonne im Zenith, so daß kein Ding einen Schatten wirft*. Kein Gott stößt hierbei von außen, Spinoza verwahrt sich im „Theologisch-politischen Traktat“ glänzend dagegen, daß aus Religion Wissen zu erfahren sei, daß deus sive natura mit dem Götterbild irgendeiner Religion verwechselt werde: so ist er nicht nur mathematischer Pantheist, sondern pantheistischer Materialist. Mit lauter „Welt, die sich selbst gemacht hat“ (Eth. I, Anhang), mit Weltlichkeit des höchsten Bewußtseins, Bewußtsein der höchsten Weltlichkeit. Zeit fehlt, Geschichte fehlt, Entwicklung fehlt und vollends jede konkrete Vielheit in dem einen Ozean der Substanz. Aber Spinozismus schenkt — und das macht seine einzigartige Höhenlage aus — ein Weltbild, das keine Subjektivität zu haben scheint, weil sie ganz von vollkommener Objekt-Substanz erfüllt ist, und keinen Zweck, weil das Vollkommene keinen braucht. Spinozismus steht da, als wäre ewiger Mittag in der Notwen-

digkeit der Welt, im Determinismus ihrer Geometrie und ihres so sorglosen wie situationslosen Kristalls — sub specie aeternitatis.

Augustin und Zielgeschichte; Leibniz und die Welt als Erhellungsprozeß

Das Denken, das nach außen blickt, geht an den Dingen entlang. Ist diese Bewegung wesentlich eine *zeithafte*, nach vorwärts gehende, so vertraut sie sich einem Fluß an, nicht der Ruhe. Auf Fortgang wird dann hinausgesehen, und die Ruhe selber ist nicht im Ganzen, Runden, sondern nur in einem Mündenden, spät, wohl gar zuletzt. Es ist bezeichnend, daß der Flußdenker Heraklit die Zeit den „ersten Körper“ genannt hat, ja noch früher ist ihm auf dieser Linie sogar das orphisch-mythische Denken vorangegangen. Pherekydes, ein solcher Orphiker, hatte den Chronos derart an den Anfang gestellt und aus ihm das Feuer, den Lufthauch und das Wasser entspringen lassen, also lauter Bewegtheiten; Zeus, der Himmel, und Chthonia, die Erdtiefe, stehen hier erst in der zweiten Reihe. Dem folgte Heraklit mit seinem so seltsamen wie richtunggebenden Satz nach; die Götter verschwanden, der in jedem Sinn urtümliche Kronos-Chronos blieb. Damit aber war zugleich ein zweiter Zug der mit der Zeit anhebenden, in ihr laufenden Perspektive angelegt: nämlich die Sicht des Werdens als eines wertbetonten *Hellwerdens*. Empedokles hatte, wie gesehen, ohnehin so durchaus Interessehaftes, also Wertbetontes wie „Haß und Liebe“ zum Agens der Bewegung erklärt, des Trennens und Verbindens der Stoffe. Und von hier aus war nun ein Blick möglich, der wirkliche *Geschichtszeit* in der Welt pointierte, mit Ruhe nur im Anfangs- und Endzustand der Welt. Dazwischen liegt das Eingreifen des trennenden Hasses, und zwar in drei Perioden: der der aufkommenden Trennung der Stoffe, der ihrer völligen Sonderung durch vollständiges Übergewicht der Liebe; wonach der Strudel des Prozesses, von Haß wie Liebe, von Bewegung des Trennens wie Verbindens gleichmäßig befreit, wieder in den „Sphairos der Harmonie“ einmündet. Doch wieder in ihn als einen zeitlichen; denn auch der Sphairos ist vergänglich, indem immer wieder der sondernde Haß in ihn einbricht und das Naturleben, samt der wieder verbindenden Liebe, in Gang setzt. Das Eigentümliche des Empedokles ist also, daß er nicht nur Wertbegriffe in die Naturbetrachtung eingeführt hat, sondern daß er vor allem die Naturbewegung durch die wechselnden Verhältnisteile von Haß und Liebe zu periodisieren versuchte — mit schließlichem Erlöschen beider in einer Art von Weltlosigkeit überhaupt. Zweifellos lagen auch hier mythische Bestimmungen noch zugrunde, wie bei Heraklits Lehre von der Zeit als „erstem Körper“ und gar bei dem Chronos, der alles begonnen, bei Pherekydes. Ja, die mythischen Bestimmungen des Heraklitischen Zeitkörpers haben sogar die gleiche mythische Herkunft wie die Haß-Liebespotenzen bei Empedokles, nämlich persische. Die „grenzenlose Zeit“ steht auch im Zendavesta an der Spitze der Weltentstehung; und erst recht agieren im persischen Mythos die Gegenbewegungen Haß-Liebe als die des zerstörenden Ahriman, des lichten Ormuzd. Und dieser persische Dualismus, viele Jahrhunderte später durch Mani und seine Sekte erneuert, ergriff wiederum so viele Jahrhunderte

nach Empedokles einen spätantiken Denker, der ein — Manichäer war, bevor er ein Kirchenvater wurde: *Augustin*. Es ist also keinerlei Sprung über historische Abgründe, wenn nun an dieser Stelle, fast über alle dazwischenliegenden griechischen Philosophen hinweg, Empedokles und Augustin zusammenrücken — als persisch-mythisch verbunden, als Denker eines *Prozeßkampfes*, einer Perspektive des Liebessiegs, Lichtsieg. Wobei der klare Auftrag Augustins: dem Christus gegen Caesar gesellschaftlich Platz zu schaffen, die Zweiheit von Haß und Liebe, Dunkel und Licht selbstverständlich besonders schärfte. Wobei weiterhin die volle Einsetzung Ahrimans oder des Teuflischen in den Haßpol, Ormuzds oder des Göttlichen in den Liebespol den Weltprozeß ungeheuer dramatisierte; aus einem wechselnden Prozeßverhältnis von Haß und Liebe wird er zu einem *Schlachtfeld zwischen Satan und Christus*. Diese neue Perspektive erscheint, als welthistorisch eingespannt zwischen dem Sündenfall und dem Jüngsten Gericht, in Augustins 22 Büchern „*De civitate Dei*“, einer einzigen vorbereitenden Aktivierung der feudal-klerikalen Gesellschaft und viel mehr zugleich. Wonach also dieses Buch noch einen anderen Zusammenhang und Inhalt zeigt als den bekannten der Sozialutopie — einen Inhalt, der die gesamte Geschichte befeuert, spannt und abzielt. Dahin ist nun die als gegeben gesetzte Ruhe eines *Hen kai Pan*, als einer Kugel oder später als einer mathematischen Kristallnatur. Dahin ist aber auch die ewige Wiederkehr eines Kreislaufs, mit gar keinem anderen Resultat in seiner Dynamik als einem *Sphairos*, der immer wieder durch die Haßpotenz zerspringt. Konträr: Die Weltgeschichte ist einmalig, samt ihrem Höhepunkt Christus; so wird der *Sphairos* (hier die „*Sabbathruhe der Welt*“) als nicht mehr störrischer Triumph der *lux aeterna* dargestellt. Zu diesem Ende soll nun, nach Augustin, der Weg der Geschichte gehen, in sechs Epochen (*articuli temporis*) durch Nacht zum Licht, durch Kriegen- und Pilgerfahrt der Erwählten und ihres Gottesreichs quer durch die *civitas terrena* der sündigen Kreatur (und gefallenen Natur). Das Ziel selbst freilich ist hier fertig gegeben, hoch droben bereits existent, ja für einen allwissenden Gott ist umgekehrt die Geschichte als Prozeß nicht existierend: „Alle Geschehnisse sind in *praedestinatione Dei* schon geschehen... *ideo nihil recens sub sole*“ (*De civ. Dei* XII, 14). Und mit einer weiteren, rein räumlichen Tingierung, wo nicht Eliminierung der Zeitkategorie: „Die *civitas Dei* ist so weit von der *civitas terrena* entfernt wie der Himmel von der Erde“ (*l. c.*, V, 17). So daß also der Geschichtsprozeß des Lichts am Ende als bloß pädagogischer dastehen mag, als einer der bloßen fortschreitenden *Licht-Findung* statt der fortschreitenden, in der Sache geschehenden *Licht-Entzündung selbst*. Doch ist gerade diese, bei aller Ablehnung menschlicher Hybris, in Augustins Perspektive intendiert und hat — zwar nicht in die Kirchengeschichte, gewiß nicht, wohl aber in die Ketzergeschichte hineingewirkt. Am allermeisten mit der *Gerichtetheit der Zeit*, als einer heilsgeschichtlich nicht umkehrbaren, aber auch in keinem bisherigen *civitas-Dei-Modus* anhaltbaren. Wonach denn diese Gerichtetheit gerade bei dem größten Ernstnehmer des Augustinischen Gottesreichs wieder lebendig geworden

ist, bei Joachim die Fiore, dem Jesajas des dreizehnten Jahrhunderts. Bei dem der Lichtstatus auch seiner Existenz nach ein erst heraufkommender ist, so daß er nun mittels der historischen Stadienbildung nicht gefunden wird, sondern *selber in Geburt steht*. Und es wirkt in dieser Gerichtetheit der Augustinische Satz von der Wiederherstellung des menschlichen Ebenbilds am Ende der Geschichte, welcher die Ketzer-geschichte entscheidend befeuert hat. Und zwar wegen des scharf eschatologischen Akzents, der ihm trotz der „Wiederherstellung“ (der bloßen restitutio in integrum) und trotz der angegebenen Ablehnung jeder Geschichtsproduktion (in Ansehung des Gottesreichs) eignet. Wirksam war vor allem dieser ungeheure und *ersichtlich Neues enthaltende Wunschland-Satz: Der siebente Tag werden wir Menschen selber sein*, „Dies septimus etiam nos ipsi erimus, quando eius fuerimus benedictione et sanctificatione pleni...“ (l. c., XXII, 30). Auf dem Weg dahin bleibt aber Augustin der bis zu Leibniz größte Entdecker der objektiven Zeitfunktion: und zwar als einer der Welt selber, trotz der mythologisch-starren Beziehungen. Dem Augustin pointierte schließlich, in immer wieder unausweichlicher Fernsicht des Prozesses, nichts Geringeres als die ihn ermöglichende *Mutabilität der Welt*. Und das im buchstäblichen, sowohl negativen wie im schließlich vertrakt positiven Sinn des Begriffs Veränderlichkeit — als Fall ins Vergängliche (corruptio, defectus), aber vor allem auch als Fortgang (augmentatio, profectus) des Rettenden. Hierbei ist allerdings der Zeitbegriff Augustins (und dieser erste Geschichtsphilosoph war sinngemäß auch der erste, der über die Zeit tief nachgedacht hat) seltsam sowohl an die bloße Erlebnismöglichkeit wie ans Bild der lediglich herabrieselnden Sanduhr gefesselt. Die Zeit rieselt gleichsam aus dem Kolben der Zukunft durch den schmalen Spalt der Gegenwart unaufhörlich, unaufhaltsam in den Kolben der Vergangenheit; womit zugleich ein Schwerkraft-Bild, ein Antiflug-Bild in Gang kommt. Insofern überwiegt nun auch, von hier gesehen, das Depravierende, ja der Sterbecharakter im Zeitablauf, der Transport aus vager Zukunft durch die so schmale Aktualität des Moments hinab in ein immer mehr sich anhäufendes Nichtmehrsein Vergangenheit. Die Veränderlichkeit, solcherart überwiegend als corruptio und defectus gefaßt, bedeutet also in ihrer Zeit lediglich eine Unvollkommenheit im Sein, einen Mangel, ja ein schlechthiniges Übel; Augustin glaubt diese Art Veränderlichkeit verschlingen zu können mit dem Nichts, aus dem die Welt geschaffen, in das „alle Dinge auch vergehen können, quae ex nihilo facta sunt“ (l. c., XII, 8). Doch dringt Augustin aus dem Fallen dieser Sanduhr-Zeit dialektisch durchaus zur Zeit als Pilgerfahrt vor, zur Bewegung aus dem defectus ins Nichts zum profectus in die erwartende Fülle. Versinkt das Zeitsein der Geschöpfe und der Welt wegen ihres Nichts-Anteils immer wieder in Vergangenheit, so begibt sich das *Zeitsein als Entfaltung* immer wieder in die Zukunft hinein, von der her ihm Existenz und schließlich immer wahrere zuwächst. Haltend über dem Abgrund und schließlich rettend vor dem Abgrund ist nach Augustins Mythologie freilich nur der creator mundi selber, also Gott; es gäbe sonst keinen Prozeß nach oben. Auch so aber rückt das Ge-

schehen, statt nur ins spezifische Nichts der Vergangenheit abzufließen, in die Entfaltung der Zukunft, in die Realisierung ihrer Möglichkeiten, vorzüglich der ihr vorgeordneten Heilsmöglichkeiten. Deren Inhalt liegt allerdings bei Augustin wieder gänzlich außerhalb der Zeitlichkeit, er ist Sein ohne alle Zeit: „Beachte die Änderungen der Dinge, so findest du Erit et Fuit; denke Gott, so findest du Est, worin Fuit et Erit nicht sein kann“ (In Joh. ev. tractatus 38, 10). Damit erhebt sich sogar aus allen Dissonanzen der Zeit der Ruhekristall, aber als einer des *Endes der Geschichte*. So ist er der dem Pantheismus fremdeste, ist keiner einer kosmischen Rundung, sondern der durchaus transzendenten Tiefe, keiner des Raums, sondern der Ewigkeit. „Nunc stans aeternitas“: das ist bei Augustin das Urlicht, das erst nach völlig beendeter geschichtlich-kosmischer Erhellung durchbricht.

Ein Denken, das mit Zeit geladen ist, zeigt sich meist auch menschlich geladen. Denn Vergehen und Entstehen werden nicht nur angeblickt, sondern zunächst besonders nahe und beteiligt am eigenen Leib und Sein erfahren. Auch wenn die Zeit keineswegs die Form des inneren Sinns ist, sondern eine materielle Daseinsweise durch und durch, so schließt ihr Bewußtsein doch mehr als das des Raums ein Streben und Wohin im Sein auf. Man findet deshalb bei allen Denkern, die nach außen blicken und trotzdem subjekthafter Regung voll sind, die Bewegung der Dinge als ebenso erregte. Eine Verschlingung von emotionalen und Weltvorgängen findet statt, wie sie zuerst mit „Haß und Liebe“ bei Empedokles bedeutet worden war. Wie sie aber auch bei dem großen progressiven Entwicklungsdenker Aristoteles als *σφμγή*, das ist als der angegebene „Drang des Stoffs nach der Form“, dann als „Selbstverwirklichung der Form im Stoff“ aufging. Wie sie zuletzt in der Antike, mit Abschied an die alte, mit Signalbildung für die neue Gesellschaft, Augustins Weltperspektive einer kämpfenden Pilgerfahrt erfüllte. All das nun verstärkt sich mit dem beginnenden bürgerlich-selbstbewußten und so subjektreichen, schließlich dynamischen Bewußtsein der Neuzeit. Sofern es eben als *Tendenz zum Licht*, als *Licht in Tendenz* auftritt und nicht bereits als Raumvollendung des Lichts. Ein Grundzug von Eckardt bis Hegel ist in dieser überwiegenden Zeitlandschaft von Philosophie (also dem Nicht- oder Noch-Nicht-Spinozismus) das Miteinander von Selbsterhellung und Welterhellung, derart, daß das Fiat lux in beiden sich beisteht und forterschallt. Da ist *Eckardt*: der Grund von allem, was ist, spricht sich aus, der Mensch ist sein höchstes Wort, und in ihm kehrt er als erkannter wieder in sich zurück. Sind die nicht-denkenden Geschöpfe die Fußstapfen des Grunds, der sich herausgemacht hat, so ist die denkende Seele sein Ebenbild, sein von allem unoffenbaren Dunkel gelöstes. Es folgt *Paracelsus* oder die Lehre vom Grund als der schaffenden Naturgewalt selber, drinnen wie draußen, im Fieber wie im Sturm, im Menschen wie in der Welt. Aber der Mensch ist das höchste Fürnehmen dieser natura naturans, und ihm kommt es zu, das Werden der Dinge immer weiter zu bestärken und zu läutern. Gott will, daß alles, was er angelegt und unvollkommen gelassen hat, zur Vollendung gebracht werde: der Arzt als Philosoph, der

Philosoph als Arzt steht so ganz in diesem Prozeß der Läuterung. Die Läuterung geschieht in einem sehr breiten Sinn alchymisch: sowohl als Ausscheidung der unlauteren Bestandteile wie als Steigerung der virtus, Tüchtigkeit, Lebensfülle. All das soll geschehen durch Naturtreue, daß heißt, der *natura naturans* treue „Imagination“, wie sie sich auf „Quintessenz“ versteht. Das heißt wiederum: auf den Auszug der wesentlichen Essenz aus allem, auf Fortführung des „Mais der großen Welt“; noch das Jüngste Gericht wird derart moralisch-chemisch, chemisch-moralisch verstanden. Es folgt — gerade in solcher Herausprozessierung verwandt — *Jakob Böhme* oder die Lehre vom Offenbarwerden des dunklen Urgrunds durch Qual, Quellen, Qualität hin zum Lichtreich. „So man will von Gott reden, was Gott sei, so muß man fleißig erwägen die Kräfte in der Natur.“ Diese aber (und dergleichen ward seit Heraklit nicht mehr gehört) sind selber Kampf zwischen Gegensätzen. So zunächst: „Die Natur hat zwei Qualitäten in sich, eine liebliche, himmlische und heilige, und eine grimmige, höllische und durstige“ (*Aurora*, Vorrede 9); das erinnert noch an die alte manichäische Zweiheit. Doch nun kommt der Fortgang: „Alle Kreaturen sind aus diesen zwei Quellen gemacht, und alles, was aus der Erde wächst, das lebt und quillt aus der Kraft dieser Qualitäten... Denn durch seinen zwiefachen Quell hat alles seine große Beweglichkeit, Laufen, Rennen, Quellen, Treiben und Wachsen“ (l. c., Kap. 2, 1); das folglich geht von dem Manichäischen zu objektiver Dialektik. Mit sieben „Quellgeistern“ oder „Naturgestalten“, vom Herben, Bitteren übers Blitzfeuer zum warmen Licht, zum Freudenschall bis zum gesamten *Corpus naturae* und zum Christus im Menschen, „tausendmal größer als der Vater“, das ist, als der unentwickelte Anfang oder Urgrund. So ist hier das Sich-Explizieren des Grunds nicht nur dessen *Selbsterkenntnis*, wie bei Eckardt, sondern außer dieser dessen *Selbstberichtigung*. Als ein Thema, das minus der chemischen Nächte und Tage, mit denen es bei Paracelsus und Böhme tingiert war, von hier an in der Prozeßphilosophie unverlierbar wurde. — Doch nun freilich, das alles war, obwohl es durchaus Denken der Lichtwerdung meinte, aus deren Gären nicht heraus. Sein gewaltiges inneres und äußeres Wetter bildete deshalb gegen den Spinozismus des Kristalls noch kein eigenstreniges Pendant. Dieses also ist erst in jener so kräftig wie umfassend sich erhellenden Landschaft gegeben, welche durch *Leibniz* bezeichnet ist. Mithin durch den Denker der genetischen Aufklärung, durch die in immer klarerer, immer deutlicherer Spiegelung sich entwickelnde Perzeption und Explikation des Weltinhalts. Dem ungeachtet steht jedoch Leibniz durchaus in der durch Paracelsus und Böhme betretenen Prozeßlandschaft; er hat, unter so viel Reichtum, sogar wesentlich diese spezifisch deutsche Renaissance-Dimension. Die Leibnizsche Aufklärung hat, ihrem rationalistischen Genius entsprechend, das gärende Retortenwesen verlassen, an Stelle einer schäumenden Goldküche tritt eine kontinuierliche Intensitätsfolge der Lichtvermehrung, doch eben: diese Lichtvermehrung bildet gerade bei Leibniz die *Welt als Erhellungsprozeß*, die Landschaft ihrer perfectibilité. Fünf Hauptpunkte springen im vorliegenden Zusammenhang hieran besonders hervor, sie alle zeigen

Mensch, Zeit, Welt wiederum als verschlungen und aufs Hellwerden bezogen. Erstens soll hier alles Sein aus psychischen Kraftpunkten bestehen, jeder von ihnen ein völlig inneres Leben, das keine Fenster hat, doch alles Außen in sich findend, nämlich spiegelnd. Zweitens eignet diesen Monaden im Spiegeln ein appetitus, eine Tendenz, denn sie sind gefaßt als Weltbürger der Aufklärung, sie sind allesamt aus dem Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt, und es gibt für Leibniz nichts anderes als diesen appetitus des Lichts. Drittens läuft die Tendenz, als „inquietude poussante“ *sprengend*, besonders bei Einengung, und Leibniz gebraucht hier die erzprozeßhafte, auf lange unerhörte Gleichung von offenem Raum und — Zukunft: „Wie in dem elastischen Körper, welcher eingeengt, seine größere Dimension als Streben liegt, so in der Monade ihr künftiger Zustand“, und weiter, in einer Erwiderung auf Bayle, 1702: „Man kann sagen, daß in der Seele, wie überall sonst, die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht.“ In solchen Bestimmungen hat vor allem die objektive Dialektik deutlicher als je bisher die engste Verbindung mit dem Prozeß erreicht, und zwar als einem wesentlich mit der Zukunft, nicht nur mit der Vergangenheit vermittelten (vgl. Ernst Bloch, Subjekt-Objekt, 1951, S. 123 f); das trotz der Sperre vor der echten Zukunft, vor dem realiter Neuen, die auch Leibniz zeigt. Viertens besitzt die Tendenz gerade als immanente, den Monaden selber eigene, ihr Wohin als Wozu; sie kann ohne solche *Zweckbeziehung* nicht einmal gedacht werden. Leibniz unterscheidet sich vor allem auch in diezem Punkt von Spinoza und nicht minder von Bacon, Hobbes, als welche alle die Zweckkategorie verworfen haben; Spinoza nannte sie das Asyl der Unwissenheit. Indes, diese Verwerfung richtete sich hauptsächlich gegen die Gleichung Teleologie = Theologie, also gegen die transzendente Zwecksetzung durch einen göttlichen Willen, durch göttliche Vorsehung und dergleichen. Spinoza selber vermied aber die Zweckkategorie durchaus nicht, wenn er sie naturalistisch, das heißt, im Menschenwerk, nicht in einem sogenannten Gotteswerk am Werk sah: so etwa in der Definition des Staats als einer von den Menschen zum Zweck ihres Wohlergehens gebauten Maschine. Und so sehr Leibniz seinen Zweckbegriff letzthin, das heißt mit einem metaphysischen Grenzbegriff, in einer göttlichen Zwecksetzung des möglichst Besten fundieren will, so wenig hebt er bei ihm doch den ausnahmslosen kausalen Determinismus auf; dieser herrscht vielmehr, um, wie bei einer Maschine, den Zweck zu erfüllen. Und der Zweckbegriff ist eben auf immanente Tendenz bezogen, als Wohin-Verbindung zwischen der natürlichen und der moralischen Welt. Er garantiert die perfectibilité der Welt, folglich nicht nur die Harmonie aller Monaden-tätigkeit, sondern die immer hellere Repräsentation des Universums in den Monaden bis hin zur Verwandlung der Welt zur höchsten Heiligkeit ihres Inhalts. Fünftens eröffnete Leibniz mit echten Prozeßgedanken zum ersten Mal seit Aristoteles wieder den Begriff der *Möglichkeit*, diese sowohl als „Anlage“ „Dispositio“ zur Entfaltung in jeder Monade gefaßt, wie als „Reich unendlicher Möglichkeiten“, von denen die vorliegende Welt eine teilweise Realisierung ist. Die „Anlage“ ist das vir-

tuelle Enthaltensein der Prädikate im Subjekt, wieder mit scharfer Beziehung auf die Tendenz: „omne possibile exigit existere.“ Das „Reich unendlicher Möglichkeiten“ andererseits, aus denen die vorhandene Welt eine teilweise Realisierung darstellt, bedeutet trotz der rein theologischen Lokalisierung, die Leibniz diesem Reich gibt, einen riesigen Möglichkeits-horizont, der eben auch in die vorliegende Welt selber (kraft der „Anlagen“ in ihr) sich erstreckt. So viel in diesem Zusammenhang, als dem der Prozeßlandschaft, über die fünf Hauptpunkte einer *Weltentwicklungslehre sub specie perfectionis statt einer Weltvollkommenheitslehre sub specie aeternitatis*. Indem Leibniz einen anorganisch-organisch-humanen Stufenbau des Universums als Klimax der Erhellung darstellt, setzt er ebenso den Prozeß dieser Klimax, den pluralistisch-dynamischen, als ebensoviel Terrassenbildung zur Vollkommenheit. „Jede Substanz ist wie eine Welt für sich und wie ein Spiegel Gottes oder vielmehr des ganzen Universums, das sie, jede auf ihre Weise, ausdrückt“ (Philos. Schriften, Gerhardt IV, S. 434) — nämlich auf immer klarere und deutlichere Weise. Durchgehend steigen und steigern sich so die Selbsttätigkeit der Kräfte und die Selbstentwicklung der Dinge, mit dem Endzweck einer Deutlichkeit, die sowohl die „Maschine Gottes“ wie den „Staat Gottes“ repräsentiert, das heißt, der höchsten Vollkommenheit. „Kraft dieser Harmonie führen die Wege der Natur von selbst zur Gnade“ (Monadologie, § 88): Das ist die Leibnizsche Utopie an Stelle von Spinozas Einheit von Natur und Gnade wie gegen Augustins transzendente Einwirkung von Gnade. Der „dunkle Grund“ freilich, der „finstere Ungrund“ Jakob Böhmes ist in diesem Rationalismus, als einem ab ovo usque finem, ebenfalls ausgefallen. Auf ihn hat erst der spätere Schelling wieder hingewiesen, nicht ohne einen ganz anders obskuren, nämlich reaktionären Auftrag, doch außer diesem nicht ohne die Kraft der Erinnerung, daß gerade im Strebenden, Willenshaften, Dynamischen der Leibnizschen Tendenz noch ein Anderes steckt als bloßer Logos der Ratio. Daher die Schellingsche Unterscheidung zwischen dem setzenden, willenshaften Daß-Element und dem rationalen Was-Element im Prozeß (aristotelisch, angedeutet als Unterschied zwischen dem *ὄν* und dem *λόγος*, scholastisch ausgedrückt: als Unterschied zwischen der quodditas und der quidditas). „Das erste Seiende, dieses primum existens, ist also zugleich das erste Zufällige (Urzufall). Diese ganze Konstruktion fängt also mit der Entstehung des ersten Zufälligen — sich selbst Ungleichen — sie fängt mit einer *Dissonanz* an und muß wohl so anfangen“ (Schelling, Werke X, S. 101). Läßt man die von Schelling dem hinzugefügte „Abfalls“-Mythologie dieses ersten Seins beiseite, so ist mit dem unter Böhmes „Ungrund“ gedachten Intensitätsfaktor des Prozesses allerdings ein unübersehbares Prozeßelement bedacht. Denn hätte das Wachstum der kosmischen Helligkeit schlechthin nur *rationale* Elemente, so gäbe es ja gar nichts, was das Wachstum mit *intensivem* Agens betriebe. Es gäbe weiterhin, wenn der Prozeß nicht etwas herauszubringen, zu manifestieren hätte, was keineswegs schon ab ovo quidditas ist, auch gar keinen Prozeß, ja es gäbe in ihm nicht einmal die Leibnizsche Kategorie Relation. Es gäbe statt dieser, gar statt der Helligkeits-Unter-

schiede innerhalb einer rein logischen quidditas, überhaupt keine Unterschiede und Verbindungen, sondern Zusammenfall aller Relationen zu prozeßloser Identität. Wie das in Spinozas totalem Rationalismus, gemäß dessen radikaler Ausschaltung des Prozesses, auch ganz konsequent der Fall ist. Aber wie bedeutsam stammt schließlich auch der Begriff des Prozesses bei Böhme von dunkel-intensivem Emporringen und seiner Aurora her: wie unübersehbar sind sowohl ein *Heilungsprozeß* wie ein *Gerichtsprozeß* unter die gesamte Prozeßkategorie befaßt, wie sind beide auf ein Negatives bezogen, das mittels des Prozesses zu heilen und zu berichtigen ist. Und der Prozeß in jeder dieser Gestalten muß — gewonnen werden; denn er weist auf ein Unerledigtes, Nicht-Seinsollendes zurück, das ihm zugrunde liegt, ohne daß er darin gründet. Weshalb gerade Hegel — so fern er der Schellingschen Irratio stand, ja so sehr diese gerade ihn kritisierte — die alte Böhmesche „Widerständigkeit“ von einem Ungrund her durchaus aufnahm und erkannte. Weshalb weiterhin die Leibnizschen Intentionen auf Dialektik durch Hegel so dynamisch geschärft wurden, nämlich durch Verlegung des prozeßtreibenden Agens in die Negation. Indem diese als „Nacht- und Wendepunkt der Existenz“ zugleich jeweils spannt und umbricht, ist ein Moment vom Ungrund ständig ins Leibnizsche Kontinuum geschickt, freilich dadurch auch wieder logisiert. Aber ein Sauerteig, ein Element von Schwärze kommt dadurch in den Leibnizschen Perfektionismus, ja in die Idee des Prozesses als einer sich einfach auslegenden Selbstliebe, Selbsterkenntnis Gottes aus der Vollkommenheit: „Diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt“ (Hegel, Werke II, S. 15). Das Negative, diese riesige Treibmacht, ist in Hegels Prozeßperspektive eben deshalb die „Ungleichheit der Substanz zu sich selbst“, weil das Positive erst das durch seine Entwicklung sich vollendende „Wesen“ ist. Das Wesen als das in Wahrheit Seiende, dieses Eigentliche oder in Hegelscher Sprache: Absolute rückt also gänzlich an die Spitze der genetischen Welterhaltung, das ist, an ihr Ende. Die Zeitlichkeit triumphiert so als wahre Produktionsstätte, wenigstens in der Welt des historischen Fürsichwerdens; so lebt das Wesen in seinem Fürsichsein nur als Ziel. Die Prozeßwelt als Dominante zu dieser Tonika wird nun ein völliger *Blüte-Frucht-Archetyp* zum Unterschied von dem des Kristalls: „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist“ (1. c., S. 16). Freilich bewirkt hierbei die erneute eminente Logisierung, daß Hegels Prozeßphilosophie ihre Welt rein auf den Gedanken stellt, so sehr, daß auch noch jedes Intensiv-Materielle samt Differenz und Negation aus Geist und nichts als Geist bestehen soll. Ebenso sind wie bei Leibniz, ja mehr als bei diesem, alle Prädikate des „Resultats“ weit davon entfernt, wirklich entspringende Nova zu sein, vielmehr in jeder Stufe bereits fix enthalten und nur noch nicht klar und deutlich. Das ist die alte Kontemplations- und Anamnesis-Schranke sogar in Prozeßphilosophien, die bis vors Tor des Marxismus erhalten gebliebene. Anamnesis bleibt allemals konservativ und verhindert so die wirkliche Abbildung wirk-

licher, das heißt ins Neue wirkender Prozesse. Trotzdem eröffnet die Linie von Eckardt bis Hegel, auch vorher die so transzendent eingespannte Geschichtsphilosophie Augustins, eine einzige Auflösung von Nebeneinander, selbst Übereinander zu Nacheinander, von Raum zu Zeit und wieder gefaßt zu Endgestalt als Resultat; — es ist die Linie Gotik statt Ägypten in der Philosophie.

Der wachthabende Begriff oder das „Eigentliche“ als Aufgabe

Gibt es kein Denken um seinetwillen, so muß es gerade deshalb reinlich sein. Eben indem es ein Bedürfen und Wollen hinter sich hat, kommt dieses Wollen und sein Gedachtwerden nur als jeweils fortschrittliches, nicht als trübes in Frage. Die oben angegebenen Denker standen derart alle auf der Höhe ihrer Zeit, wenn auch mit verschiedenem Rang ihrer selbst und ihrer Zeit und vor allem mit verschieden treffsicherem Blick in des scheinbaren Weltgeistes Kern. Doch alle suchten, idealistisch und wie sehr erst materialistisch, in konkreter Abzielung das wirklich Seiende, an das der Mensch sich halten kann. So daß sein Gang nicht fünf Schritte vom Haus in Dunkel und Dickicht straukelte, sondern Wege geschlagen wurden, der Weg als reale Beziehung erkannt wurde, das gesuchte Wesen als ergreifbar in den Begriff kam. Hierbei zeichnet es den großen Zug im Philosophieren aus, daß das Wesen, das derart als An-Wesen, nämlich als Haus, Halt gezeigt wurde, ein Alles sein sollte, in dem das jeweilige menschliche Anliegen sowie sämtliche äußeren Erscheinungen befaßt sind. Die Auskünfte über dieses Totum (man denke nur an Heraklits Feuer, dann an die starre Seinskugel der Eleaten) sind so verschieden, daß törichte Verwechsler von reicher Forschung mit abgedorrtem Katechismus die Geschichte der Philosophie die stärkste Widerlegung der Philosophie glaubten nennen zu können. In Wahrheit deprimieren die verschiedenen großen Begriffe, als solche, die nicht vergängliche Ideologie vergänglicher Verhältnisse oder gar Klopffechtereien des gesellschaftlichen Rückschritts und Niedergangs darstellen, keinesfalls zum Relativismus. Vielmehr repräsentieren diese großen Weltbegriffe, oft in vergänglicher Hülle, mit so viel idealistischen, aber auch mit mechanistischen Eierschalen, nacheinander oder nebeneinander Sektoren und, weniger statisch gesprochen, jeweilige Frontgebiete der Wirklichkeit, in sich ergänzender Weise. Dergestalt sagt der umfassende Leibniz, er habe nirgendwo einen völlig falschen Gedanken gefunden, und ist dergleichen auch allzu umfassend, so ist doch Hegel von solch objektivistischem Nebenton des Universalen frei, wenn er erstens nur bedeutende stufenbildende Gedanken als solche zuläßt und zweitens diese als fortschreitende Erschließungen des Weltinhalts behandelt. Sein Fehler ist, daß er diese Erschließungen als konkrete Reproduktionen seiner abstrakt-logischen Kategorien darstellt, sein Verdienst ist, daß er endlich die Geschichte der Philosophie von einer Art geistiger Anekdotensammlung befreit hat, worauf sie als fortschreitende Entfaltung des wissenschaftlichen Weltbewußtseins erkennbar wird. Dazu kommt eine weitere, bisher kaum genügend beachtete Eigentümlichkeit großer Philosophien: das Zu-Ende-Treiben ihrer

Grundgedanken, mit dem willenshaften, gesellschaftlich-parteilichen Grundantrieb darin und dahinter. Dies Zu-Ende-Treiben eben macht die spezifische Wunschlandschaft in den Philosophien aus, das heißt, die Vollkommenheit, wozu ein versprechendes Motiv der Erkenntnis, eine andeutende Seite der ihr zugewandten Welt hochgetrieben worden ist. Das wurde in seinem utopischen Charakter durch das formale Zu-Ende-Treiben der logischen Konsequenz und das architektonisch-totale des Systems teils erleichtert, teils verdeckt. Erleichtert, weil die logische Konsequenz die willenshaft-emotionale aufnimmt, gleich dem Dampf der Lokomotive, der die Heizgase mit sich reißt und so den Zug im Feuerkessel befördert. Verdeckt wird die Perspektive utopisch-vollendeter Art durch die — fast nur bei Kant unterbrochene — Rundung eines geschlossenen Systems in den vormarxistisch aufgeführten Lehrgebäuden der Philosophie; weshalb das als das „Eigentliche“ Ausgezeichnete ebenso als fertig vorhanden, als auch sachlich geschlossen, mithin ohne Front und Novum auftrat. Wieder wirkt hier überall der alte Bann der Platonischen Anamnesis, die Lehre, alles Lernen sei nur Wiedererinnerung an längst Geschautes, zeitlos Seiendes; dieser antiquarische Bann verdeckt auch in Form des geschlossenen Systems das keineswegs Antiquarische in der jeweiligen Perspektive aufs „Eigentliche“ oder Wesen. Dennoch ist diese Perspektive als solche überall vorhanden und eben: sie ist, sub specie toto, sub specie aeternitatis, eine, worin einer der großen Archetypen der Welt insgesamt (Bewegung, Ruhe, Stoffmeer, Licht, Kristall) zum Ende-Bild, Vollkommenheitsbild hochgetrieben ist. Derart traten Heraklit, Parmenides, Demokrit, traten Bruno und Spinoza trat anders Leibniz nahe — lauter Proben der Welt, in verschiedenen Sektoren oder auch Fronten, auf das Exempel des Wesens. Und es erhebt sich vor allem an dem schon *überall* leidlosen, taghellen Materialismus, an dem Weltbaum Brunos, an dem Mittags-Kristall Spinozas das selber perfektionierende Bewußtsein, erhebt sich der kritische Optativ: *Wenn es doch so wäre!, wenn doch die Welt so enthusiastisierend wäre wie bei Bruno, so voll schattenloser Kristallbildung wie bei Spinoza!* Wenn diese Steigerung, ja Übersteigerung eines nur erst fragmentarisch Vorhandenen doch eine Lösung des Weltgeheimnisses bedeutete! Solcher Optativ gilt trotz des völligen Fehlens von Geschichte bei Spinoza, die doch allein das fragmentarische Fast-Nicht am projizierten Mittagskristall in einem Noch-Nicht begreifen und betreiben ließe. Der Optativ gilt trotz des rationalistischen Dogmatismus des Systems, trotz des Pantheismus, der den verneinten Gott des Himmels als den bejahten der Natur setzt und der, wie Feuerbach mit Recht sagt, die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie darstellt. Doch wird Spinozas Substanz in ihrer strahlenden Ruhe — cum grano salis ähnlich der Giotto-, Dante-Ruhe in der Kunst — als *Korrektiv* des Leibnizschen Unruhe- und Prozeßziels erscheinen. Wie weit also ist die so gefaßte Notierung und Auszeichnung philosophischer Vollkommenheitsbilder von Relativismus entfernt und gar von den subjektivistischen Abschwörungen der Wahrheit, die Pragmatismus oder Fiktionalismus heißen. Aber wie weit auch

ist die angegebene Notierung von der Undialektik entfernt, die das „Eigentliche“ und Wesen der Dinge oder auch nur das Totum bereits als statisches Fertigsein ansieht — mit der Perspektive nur als intendierendem Blick darauf oder dahin und nicht auch als *Objekttendenz selber*. Die Entscheidung hier lautet: Der Optativ, der je nach den philosophischen Annäherungen an dies Wesenhafte mehr oder minder betroffen einschlägt, hat zur *Aufgabe* zu werden, um das „Eigentliche“ im gleichen Zug wachsend zu erkennen und wachsend zu manifestieren. Anders gesagt: Das Wesenhafte braucht Menschen zu seiner immer identischeren Heraufführung; und *diese gründlichste Theorie-Praxis ist die Moral der berechtigten Wunschlandschaft in der Philosophie*.

Nichts ist von hier aus falscher als der unbesehene Satz, etwas sei zu schön, um wahr zu sein. Er muß besehen werden, wie das Pflicht ist und ohne das an diesem Schönen gewiß nichts von vornherein bejaht, aber auch so nicht verneint werden kann. Was bedeutet: mehr als irgendwo gehört bei einem Wertgehalt, gar dem höchsten, mit dem das wahrhaft Seiende versehen worden ist, der wachthabende Begriff hierher. Er ist keinesfalls der werthhaft zerstörende, nach Weise eines miserablen, letzthin erst recht subjektivistischen Positivismus, doch er ist so scharf wie nirgends (denn corruptio optimi pessima) der berichtigende. Deshalb hat Aristoteles diese wissenschaftliche Aussage als Satz bezeichnet, der eben im Gegensatz zum Wunschsatz als wahr oder falsch auftritt. Was freilich einzig bedeutet, daß Wunschsätze negativer oder positiver Art, auch wenn sie sich auf objektiv Mögliches beziehen, sich auf etwas nicht oder nicht völlig Eingetretenes und Vorhandenes beziehen, so daß sie daran nicht oder nicht voll bejahbar oder verneinbar sind. Wohl aber bewegen sich alle Wunschsätze als wissenschaftlich behandelbare in der Sphäre mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit zum Falschen oder Wahren hin; und zwar bestimmt sich diese Wahrscheinlichkeit je nach dem Grad der mehr oder minder großen objektiven Möglichkeit des Wunschsatz-Inhalts. Möglichkeit also, das ist partielles, doch keinesfalls zur Verwirklichung schon ausreichendes Vorhandensein von Bedingungen, das macht die Sphäre aus, worin gar nichts zu schön sein kann, um nicht nach Maßgabe der Bedingungen immerhin künftig wahr zu sein. Ja worin die Wahrheit, gerade als eine des Wesens, mit dem vollen, sehr alten Goldklang des In-Wahrheit-Seins, sich nicht einmal davor zu hüten braucht, erbaulich zu sein. Allenfalls freilich, und das bedeutet eben: nach *Berichtigung* durch eingehende Kenntnis des real vorsichgehenden Prozesses, der objektiv-realen Möglichkeit, worin die gesamte Prozeß-Wirklichkeit als eine der Prozeßfähigkeit selber substanziiert ist. Diese Berichtigung ist durch Marx gekommen, und sie hat hier am wenigsten die Aufgabe ausgelöscht, daß die Welt bis zur erwünscht humanen Kenntlichkeit verändert und das Wesen dasjenige eines umfassenden Zuhause werde. Ohne Übereilung, nicht Seiten überschlagend, um rascher ans Ende zu gelangen; ohne Aufblähung einzelner Faktoren, auch Sektoren, um die Welt idealistisch, aber auch vulgär-materialistisch zu verarmen. Ohne idealistische Verdinglichung von Abstraktionen insgesamt, wie sie die Welt auf den

Kopf stellen, das Prädikat zum Subjekt machen und das Prius im Geist suchen statt in den Interessen und materiellen Verhältnissen. Zuletzt aber auch ohne jede angegebene Nachwirkung der Anamnese kosmischen Stils, gleich als ob das „Eigentliche“ schon herausgebracht wäre und nicht nur als *ens perfectissimum*, sondern bereits als *ens realissimum* stationierte. Eben weil dem nicht so ist, aus dem Fundament noch nicht so ist, arbeitet der wachthabende Begriff und seine Praxis während der Berichtigung und nach ihr ebenso unermüdlich als Eingedenken des *Verum Bonum*, die wahrhaft höchstorganisierte Materie im Blick. So steht dann die Welt allerdings mit einem Kristall-Licht von Spinozismus im *philosophischen Vor-Schein*, wie er die Welt ohne Unwesentliches, mehr: ohne wahrhaft wirkliches Unwesen sieht. Im Horizont der Aufgabe, welche aus dem *amor fati* zur Beherrschung des begriffenen Schicksals fortgeht und aus dem *amor dei intellectualis* zur Weltfrömmigkeit, aber zur rechten und der zu einer rechten Welt.

Zwei Wunschsätze: Die lehrbare Tugend, der kategorische Imperativ

Nüchternes Denken ist besonders trefflich, wenn es nicht auch schmal ist. Kühnes Denken ist besonders kostbar, wenn es auch die Grenzen kennt, die es erweitert. Und doch gibt es Fälle, wo nicht nur über die Schranken, sondern sogar übers Ziel hinausgeschossen werden muß, um es zu treffen. Wie es umgekehrt eine Formel aller Gemeinheit sein kann, die Dinge zu nehmen, wie sie sind, im Sinn, sie dabei zu belassen. Es gibt darum nicht nur große Weltbilder, sondern auch einzelne philosophische Sätze, die rein tatsachengemäß falsch sind und die doch, indem noch mehr an ihnen zu wünschen übrig bleibt, nicht wahrheitsgemäß völlig erledigt sind. Sei es, daß auch an ihnen, in ihnen der Wunsch aufgeht: wenn es doch so wäre! Sei es gar, daß diese Sätze, mindestens teilweise, deshalb tatsachengemäß falsch sind, weil sie ein noch nicht Fälliges behauptet haben, auf übereilte Weise, weil sie zu früh kamen. Auch hier ist dann der Wunsch der Vater des Gedankens, doch nicht, wie so oft sonst, eines närrischen, verstiegenen, wohl gar lügnerischen, sondern eines, wenn auch auf übertriebene Weise, vorauseilenden. Solch ein Gedanke kann später auch viel nüchterner wirken als viele Abklatsche und Ratschläge aus dem gerade Vorhandenen, die sich zu ihrer Zeit wunder wie faktisch vorkamen. Gewiß, die trockene Feststellung, wie die Dinge sind und zur Zeit liegen, ist unerläßlich und kann nicht trocken genug sein. Aber ein anderes ist es, diesen Stand bei schlechten Dingen zu notieren, ein anderes, ihn zu behagen oder auch nur für unabstellbar zu halten. So sagt einer der sieben Weisen schon: „Die meisten sind die Schlechten“, was nicht weit von dem bis vor kurzem fast überwiegend richtigen Befund des Hobbes ist, der Mensch sei dem Menschen ein Wolf. Doch es kommt darauf an, solchen Befunden nicht zuzustimmen; die Ursachen zu kennen, aus denen sie nicht für immer erwachsen, zu erwachsen brauchen; wissend, wie schlecht noch so viele Dinge sind, tiefer wissend, wie gut sie sein könnten. Letzteres eben steckt, auf übereilende Weise, oft auch mit abstraktem Bausch und Bogen, in einigen sonst gar nicht recht ver-

ständlichen philosophischen Sätzen; so etwa in dem des Sokrates, niemand tue freiwillig Unrecht. Solche Sätze teilen ihre, sage man: heitere Übereilung mit manchen Wunschsätzen viel geringerer Art; wobei ihnen noch fehlt, daß sie sich ihres Wunschs gar nicht bewußt zu sein scheinen. Doch sind diese Sätze so angelegt, daß sie den Wunsch nur ironisch verschweigen, mitsamt dem wohlgekannten Abstand zu der Behauptung und dem Land, worin sie einheimisch sind. Das macht ihren Ernst dem so besonders unsichtbaren und unaufdringlichen des Humors verwandt, der wiederum gar nicht übereilt, wohl aber Fünf gerade sein läßt, weil er das Ungerade noch weniger, viel weniger wichtig nimmt als sich selbst. Dabei haben die Sätze der gemeinten, angegebenen Art mit dem Humor keineswegs sein Lächeln gemein, wohl aber sein empirisch oft so unbegreifliches, jedoch nirgends fluchtartiges, durchaus wohlbehautes Entronnensein. So daß in ihnen nicht nur die Gedanken, auch die Sachen leicht beieinanderwohnen, in wohl herausgehobenem Vor-Schein. Als welcher deshalb doch nicht in der Luft schwebt oder schweben müßte, wenn es schon überall mit rechten Dingen zunginge.

Man nehme eben den Satz, daß kein Mensch freiwillig Unrecht tue. Indem Sokrates das sagt, behauptet er viel mehr als nur das, die Tugend sei lehrbar und erlernbar. Er behauptet auch mehr als die Einerleiheit von Tugend und Einsicht, des Sinns, daß die wahre Tugend in Wissen bestehe oder, etwas einschränkend, daß letzthin alle Tugenden nur eine seien: Wissen. Wobei dieses Wissen bei Sokrates ohnehin nur als eines ums Gute zugelassen wird, indem von den Bäumen nichts zu lernen sei, wohl aber von den Menschen in der Stadt, und ein Wissen um Bäume und noch Entfernteres der rechten Lebensführung, auf die es allein ankommt, zu gar nichts nütze sei. Das bringt, bei aller Enge, den Sokrates in seiner Verteidigungsrede sogar zu dem erhabenen Ausspruch, ob der Tod ein Übel sei, wisse er nicht, aber daß das Unrecht tun eines sei, das wisse er. Und indem dieses völlig wißbar, lehrbar, erlernbar ist, geht Sokrates nun zu der sehr viel weiteren, an Ort und Stelle fast unsinnig klingenden Behauptung über, ein Mensch sei überhaupt nicht imstande, wenn er das Rechte weiß, das Falsche zu tun. Das Wissen des Guten als solches sei stets das Stärkere, könne von keiner Begierde mehr überwältigt werden; es sei also, um sittliche Tüchtigkeit und *εὐπραξία*, glücklich allgemeine Nützlichkeit des Handelns, zu erwecken, nicht der Wille, sondern einzig die Einsicht zu verbessern. Gewiß, Sokrates hat damit, als echter Aufklärer, den Menschen vom bloßen dumpfen, oft rohen Herkommen losgesprochen. Der Kantische Ruf ist der seine: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“ Aber wie die Begierde, so wird auch der Trotz nicht gesehen und wahrgenommen, justament das Gute nicht zu wollen, nicht zu tun. „Ich bin gewillt, ein Bösewicht zu sein“, sagt Richard III., er hat also, ganz gegen die hohe Lehrmeinung des Sokrates, durchaus noch die psychische Wahlfreiheit, das Böse zu tun, obwohl er es (und das Böse ist ja nur ein Wechselbegriff zum Guten) erkannt hat. Gar die *Verhältnisse* fallen gänzlich weg, in denen die Menschen leben und von

denen ihr Wille weit dringender determiniert wird als vom noch so einleuchtenden Einmaleins sittlicher Erkenntnis. Mehr braucht hier über das unsinnig Klingende, ja selber Unsinnige des Sokratischen Tugend-Wissen-Satzes nicht gesagt zu werden, und es wurde auch nur gesagt, um eine Folie für seinen hier einschlägigen Sinn zu haben, trotz allem. Zweifellos ist in diesem Satz der Wunsch der Vater des Gedankens, jedoch eben *ein nicht selber unsinniger Wunsch*, ein nicht immerdar abwegiger, sondern nur ein zu früh ergangener. Werden die Verhältnisse geordnet, die die Menschen vom Tun des Guten, ja von der ungefälschten, ideologiefreien Einsicht seiner weghalten, dann ist der bestimmende Einfluß der Einsicht auf die Handlung allerdings nicht mehr schwer. Es braucht nicht einmal so lange gewartet zu werden, bis die Verhältnisse (es sind grundlegend die des Eigentums) sich alle verändert haben, denn ihr Verändern selbst wird, wenn es konkret ist, dominierend durch die Einsicht des Rechten bestimmt. Bloßes Elend wird erst eine revolutionäre Kraft durch den Begriff, den es von seiner Lage und der wahren Eupraxie gewinnt, und die sittliche Pflicht, hier zu wenden, entspringt allerdings unweigerlich einem Wissen, das gerade in diesem entscheidenden Fall nicht zuletzt ein Wissen um die „Tugend“ ist. Also ist der angegebene Sokratessatz zwar an Ort und Stelle *noch nicht* wahr, hat aber gleichsam den Vorzug, immer wahrer zu werden, werden zu können. Sokrates sagte nicht ohne weiteres, der Mensch sei gut, sondern er sagte, die Tugend sei das einzig *wahre* menschliche Sein. Und um dieses Wahre freiwillig zu tun, dazu darf erstens keiner mehr dazu gezwungen sein, unfreiwillig, nämlich bei Strafe des Untergangs, Schlechtes zu leiden oder auszuführen, und zweitens muß das Gute allerdings so erkannt wie bekannt geworden sein. In einer endlich freundlichen, als freundlich möglichen Beziehung von Menschen zu Menschen, in dieser von Sokrates so verfrüht angenommenen „Eupraxie“ kann sich das gewußte Gute allererst unvermeidlich machen. So tut in der Tat kein Mensch freiwillig Unrecht, wenn dem Wunschbild dieses Satzes gemäß die Verhältnisse geändert werden, die ihn unsinnig machten, weil sie ihn verhinderten.

Nun nehme man den noch viel wünschbareren Satz, daß der Mensch niemals bloß ein Mittel, sondern ein Zweck sei. Das lehrt Kant, und daß damit vorerst nur ein Fordern ausgesagt ist, liegt leider auf der Hand. Individuell gewendet lautet dies Sollsein: „Der Mensch ist unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.“ Sozial ausgebreitet lautet dies Sollsein: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, das heißt, daß beim Versuch, die Maxime dieses Handelns als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, kein Widerspruch herauskommt.“ Dergleichen gebietet dann schlechthin, als kategorischer Imperativ, wie bekannt, als angeblich innewohnend-autonomes Gesetz der reinen praktischen Vernunft a priori. Und wieder erheben sich — *mutatis mutandis* wie beim Sokratischen Tugend-Wissen-Satz — Betretenheit, ja Ablehnung und Betroffenheit ineinander. Je nachdem, ob die Landschaft dieses Moralsatzes unmittelbar, an Ort und Stelle, oder utopisch, in ihrem

intendierten und legitim intendierbaren Zukunftsgehalt, bedacht wird. Als so sonderbar wie unhaltbar springen am Kantischen Moralsatz zunächst sein allzu Innerliches, sein kalt Formales, sein preußisch-citoyenhaftes Amalgam ins Auge. Das aber mit so viel Ferne vom alten Adam und Erdenrest, daß Jean Paul, gerade im Hinblick auf diesen Moralsatz, sagen konnte, Kant sei ein ganzes strahlendes Fixsternsystem auf einmal. Zweifellos ist der kategorische Imperativ stark *inwendig*, die Gesinnung ist ihm entscheidend, mit der gehandelt wird, als guter Wille an sich. Dazu wird diese Gesinnung recht preußisch als eine solche dargestellt, in der nicht einmal irgendeine Wärme, irgendeine Neigung zum Recht tun vorkommen darf, bei Strafe, nicht rein zu sein. Das einzige Gefühl, das ihr gestattet wird, ist das herbe, welches Achtung heißt, vor dem sittlichen Gesetz, das schlechthin gebietet. Gleich unfreundlich, ja sauerköpfig ist wohl selten ein Reines aus lauter Reinheit geradezu maskiert worden, eine so böse Miene zu einem so guten Spiel. Zweifellos auch ist der kategorische Imperativ stark *formal*, das heißt: seine pflichtgemäße Gesinnung soll sich in der Form, nicht im Inhalt des Wollens erweisen. So wie ihr Antrieb, ihr Motiv soll auch ihr Kriterium kein einschmeichelndes sein, sondern eines, das das moralische Gebot um seiner selbst willen auszeichnet und es so von allen bloßen „Ratschlägen der Klugheit“, allem Schielen auf Nebenzwecke und auch Folgen unterscheidet. Letztere gaben nur unreine, je nach der Lage sich ändernde, also hypothetische Imperative, während das wahre Sittengebot, als bedingungslos gebietendes, eben ein kategorisches ist und sein muß. Und eben deshalb muß nach Kant ein Kriterium ein rein formales sein, das ist, ein von situationshaften Schwankungen wie historischen Veränderungen seines empirischen Inhalts schlechthin freies, ja ein so sehr formales an Ort und Stelle, daß Kant überhaupt kein ethisches Kriterium mehr zu benennen weiß, sondern nur noch eines aus der — formalen Logik. Es ist eben das der Widerspruchslosigkeit; wonach also die Fähigkeit einer Maxime, als allgemein befolgtes Gesetz zu werden, ihre Sittlichkeit einzig an der bleibenden Einheit dieses so Gedachten messen und entscheiden läßt. Danach kann der Mensch nur deshalb nicht wollen, daß allgemein gelogen werde, weil es dem Begriff der Aussage widerspreche, gelogen zu sein. Oder der Mensch kann nur deshalb nicht wollen, daß ein Depositum unterschlagen werde, weil es dem Begriff des Depositum als einer zum Wiedergeben bestimmten Summe, widerspreche, unterschlagen zu werden. Formaler hat sich in der Tat kaum je eine Moral angelassen, auch nicht die mühseligste Reflexionsmoral; wieder vor lauter Reinheit bedarf die Tugend der reinen Gesinnung allemal eines Collegium logicum, als der Prüfungsanstalt ihres Metalls. Zweifellos auch, zum Letzten, ist der kategorische Imperativ stark *ideologisch*, nämlich preußischer Krückstock plus idealisiertes Reich der Bourgeoisie. Der preußische Krückstock, in die eigene Gesinnung aufgenommen, wurde sogar oft als das Mächtigere in Kants Moralsatz empfunden und so entweder verworfen, von den Opfern der verdammten Pflicht und Schuldigkeit, oder gepriesen, von den Profossen, ja Schlachtbanktreibern. Als sähe in

der Tat das absolute Sittengesetz, schlechthin gebietend gegen die natürlichen Antriebe der Kreatur, dem Willen des absoluten Monarchen, schlechthin gebietend gegen den Untertan Kreatur, nicht ganz unähnlich. Wie dem immer sei, weit deutlicher jedenfalls als der Krückstock findet sich in Kants Moralsatz, ideologisch gefaßt, das idealisierte Reich der sich aus dem Mittelbürger entwickelnden Bourgeoisie. Darin findet sich kein Monarch, sondern die formale Gleichheit aller vor dem Gesetz, gegen die ständischen Privilegien, erst recht gegen privilegierte Herrenmoral; all das reflektiert mit deutscher, nichts umstürzender Abstraktion. Der Citoyen, der sich selbst in der französischen Revolutionsideologie unvermittelt-ideal über dem realen Geschäftsmenschen der Bürgerklasse erhoben hatte, wurde nun erst recht zu einer Menschheit im erhabenen Allgemeinen spiritualisiert oder vergeistigt. Wobei dann wieder verblüffend kurze Querverbindungen aus so großer normativer Höhe zu eben dem realen Geschäftsmenschen bestehen; so in dem angegebenen Kriterien-Beispiel für allgemeine Denkbarkeit einer Maxime, im Beispiel des Depositums. Insofern freilich ist dann der Kantische Moralsatz auch gar nicht nur formal, auch gar nicht nur reine praktische Vernunft ohne alle Rücksicht auf empirische Beweggründe, auf heteronome, das heißt, außerhalb ihrer Selbstgesetzgebung liegende Sanktion. Sie entscheidet vielmehr die Frage: was für Maximen sich zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignen, letzthin durchaus nicht empirielos und auch nicht bedingungslos-autonom. Nämlich sie entscheidet nach den Folgen, die sich aus der allgemeinen Geltung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ergeben würden. Diese ist dann so sehr die bürgerliche Dimension der Kantischen Moralkriterien, daß gerade, was das Depositum und seinen Widerspruch zum Unterschlagenwerden angeht, Kant gar nicht auf die Frage kommt, die Hegel, der gewiß nicht unbürgerliche, sehr früh radikal-inhaltlich gesehen hat: „Daß es aber gar kein Depositum gäbe, welcher Widerspruch läge darin?“ (Werke I, S. 352). Soviel also über eine Vergänglichkeit an einem so tief betreffenden Moralsatz, an einem, der zwar den Charakter zeigt, gleich einem neuen Glockenklang über alles Ephemere hinweg, lakonisch wie Glocken und dabei ohne alles gestaltlose Sausen, zur Sammlung zu rufen, zur inwendig-allgemeinen, formal-konformen Sammlung, doch eine Pflicht feiert, die über die Hälfte mehr Königsberg in Preußen als Marseillaise zu tätigen scheint oder an Ort und Stelle enthält.

Aber wie, wenn auch Kants so starr scheinender Satz seiner Zeit gerade vorausseilte? Wenn er in seiner Richtung eine Kühnheit und ein Glück enthielte, die nur darauf warten, endlich erscheinen zu können? Wenn sein Bedenkliches wieder zugleich eine Folie wäre, von der sich ein höchst Bedenkenswertes und mehr als das mit naher Zukunft abheben? Ist doch Kants erwähnte und *allem anderen zugrundeliegende* Forderung, den Menschen niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck anzusehen, nicht eben bürgerlich; sie ist überhaupt in keiner Klassengesellschaft vollziehbar. Denn jede dieser Gesellschaften beruhte, wenn auch in verschiedener Verkehrsform, auf dem Verhältnis Herr-Knecht, auf der Verwendung von Menschen und ihrer Arbeit zu Zweck-

ken, die durchaus nicht ihre sind. Der Mensch als einziger Zweck: so allgemein auch dies Humane und gar das Abstraktum „Menschheit im Menschen“ bei Kant noch vorliegen mögen, übrigens bis Feuerbach einschließlich vorgelegen haben, es ist damit die Ausbeutung schlechthin verneint. Nur moralisch verneint, gewiß, Kants praktischer Vernunft fehlt wegen der deutschen Misere jede wirkliche Praxis, doch sie läutet vom Prinzip her der Ausbeutung ihr Gericht. Und wie dem Raubbau am Menschen, so dem Raubkrieg, der damit untrennbar zusammenhängt; all das mit Projektion vom moralischen Prinzip, aber auch von einer sich ihm annähernden Zukunft her. Da bleibt auch der kategorische Imperativ nicht starr, so wenig, wie er auf das idealistische Reich der Bourgeoisie beschränkt bleibt oder letzthin bleiben mag. Erleuchtend dafür ist ein wahrhafter Blitz- und Donnersatz aus dem „Streit der Fakultäten“, 1798, also einer sehr späten Schrift, ohne Pardon für Bourgeoisie und Feudalismus zusammen: „Denn für die Allgewalt der Natur oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn teils tierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander aufstellen, um sie *schlachten zu lassen* — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst“ (Werke, Hartenstein, VII, S. 402 f.). Des Endzwecks der Schöpfung: mit diesem Begriff meint Kant keine empirische Realität, aber auch keine theologische Scheinrealität; er meint das Sollsein des Sittengesetzes und seine Verwirklichung durch die geschichtliche, vor allem zukünftige Entwicklung des Menschengeschlechts. Damit aber — und das fundiert gerade die donnernde Ethik des angegebenen Satzes — damit aber ist eine Schicht berührt, die ganz besonders mit utopischem Pathos bei Kant geladen ist. Wonach die bloße Idealisierung ideologischer Art (als die des Reichs der Bourgeoisie), so sicher sie an Ort und Stelle besteht, mit einer ganz anderen Signatur durchsetzt wird. Es ist, logisch gesprochen, die Signatur der Wertbegriffe, diesesfalls eines Sollseins, das vor einem nun einmal Gegebenen keineswegs bedingungslos kapituliert. Und zwar deshalb nicht, weil die in Rede stehenden Wertbegriffe (und nur die eines wirklichen Werts, also progressiv-humane, kommen hier in Betracht) die Wunsch-, Willens- und Tendenzinhalte einer aufsteigenden, noch nicht zur vollen Macht gekommenen Klasse tragen und darin zugleich, bei genügender Gründlichkeit, den radikalen Inhalt des gesamten menschlichen Befreiungskampfs implizieren. Ein solcher Wertbegriff ist dann nicht bloß von fertigen Tatsachen abstrahiert, sondern von Tendenzen; infolgedessen kann er auch nicht ohne weiteres von einer vorhandenen *Breite* der Erfahrung berichtet, widerlegt oder bestätigt werden, sondern sozusagen nur von ihrer *tendenzhaften Längserstreckung*, das heißt, von der im *Geschehen befindlichen* Wirklichkeit des Heraufkommenden, zum Sieg Fähigen. Zu dieser Art gehören aber nicht nur, in eminenter Weise, die bereits sozialistisch reifen Wertbegriffe, sondern gehörten, mit selbstverständlichem Abstand auch die radikal bürgerlich-revolutionären,

außerhalb ihrer Beimengung ideologisch vergänglicher oder auch bloß illusionärer Bestandteile. So wurden etwa die Inhalte des bürgerlich-revolutionären Naturrechts, soweit sie sich auf die unabdingbare menschliche Würde beziehen, durch keine damalige Gegebenheit von Recht und Staat widerlegt; konträr, Rousseau widerlegte jene. Daß etwas um so schlimmer für die Tatsachen sein kann, wenn eine Theorie mit ihnen nicht übereinstimmt: dieser bei allen nichtnormativen Begriffen so unhaltbare Satz ist im Gebiet eines progressiv-konkreten Sollseins durchaus haltbar und nicht einmal grotesk. Ja, es hat die Ehre des Rousseauschen Naturrechts ausgemacht, zum Unterschied von dem nur so drapierten eines Christian Wolff oder selbst eines Pufendorf, daß es in der vorhandenen „Empirie“, als einer des Feudalismus, keineswegs einen Probiertestein seines Rechts suchte; er wäre für den bürgerlichen Revolutionär eher eine Beglaubigung seines Irrwegs, ja Verrats gewesen. Und nun betrachte man den Satz des kategorischen Imperativs, indem er ja durchaus zu denen des Sollseins gehört, des humanen „Endzwecks der Schöpfung“, auf entsprechend-rechte Art sub specie aeternitatis vel substantiae humanae, in Kants eigenem approximativem Sinn. Dann ergibt sich gerade für den Kantischen Moralsatz: er entwirft ein Sollsein, das, wider die Abrede an Ort und Stelle, in keiner Klassengesellschaft auch nur annäherbar ist. Kant gab das Widerspruchsfreie als Kriterium an, um eine Maxime des Handelns als allgemein befolgtes Gesetz denken zu können; gewiß, das ist heillos formal. Doch wenn der Widerspruch nicht im Begriff gedeckt wird und gar in Begriffen bloßer Geschäftsmoral (wie im Beispiel des ununterschlagbaren Depositums), wenn er statt dessen in der Willensmaxime selber auftritt, dann wird er in der Tat ein Kriterium, das die moralische Vollziehbarkeit oder Nichtvollziehbarkeit einer Handlung als allgemeingültiger entscheiden kann. Und die Entscheidung macht dann die Befolgbarkeit des kategorischen Imperativs insgesamt, also nicht nur seiner einzelnen Probleme aufs Exempel, in der Klassengesellschaft unmöglich. Denn kein Proletarier kann wollen, daß die Maxime seines Handelns als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden könne, die auch die Kapitalisten einschließt; das wäre nicht Moralität, sondern Verrat seiner Brüder. Der tollste Widerspruch in der moralischen Gesinnung würde gerade dadurch hervorgerufen, ja die radikale Verhinderung des kategorischen Imperativs durch ihn selber. Er verhindert sich aber nach Kants so unzweideutig richtenden Bekundung einzig in einer Gesellschaft, deren Herrscher die Menschen „teils tierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander aufstellen, um sie schlachten zu lassen“. Er verhindert sich nicht weniger, in der nach Kant gekommenen rein kapitalistischen Welt, in der Betrugswelt, die Hegel das „geistige Tierreich“ nannte. So enthält der kategorische Imperativ ein Humanum in sich, das so wenig nur abstrakt-allgemein und so deutlich auch antizipierend-allgemein ist, daß es mit seiner Menschenlandschaft in keiner Klassengesellschaft unterkommt. Vielmehr wirkt dieser Grundsatz, mit dem unüberhörbaren Optativ hinter sich, fast wie eine Antizipationsformel hin zu einer nicht-antagonistischen Gesell-

schaft, das ist zu einer klassenlosen, in der überhaupt erst wirkliche Allgemeinheit moralischer Gesetzgebung möglich ist. Erst hier gibt es, mit individueller Maxime als ebenso allgemeinem Prinzip, jene Verwandlung der „forces propres in gesellschaftliche“, wie Marx prophezeit; gemäß einer total möglich gewordenen Solidarität. Der kategorische Imperativ wird derart unter Sternen, die er sozusagen berechnete, aber noch nicht sehen konnte, zum Stück einer Formel für klassenlose Solidarität; sein scheinbar graues Feld ist in Wahrheit voll fernem Enthusiasmus.

Der Satz des Anaximander oder Welt, die sich ins Gleiche stellt

Kein Denken ohne Not, aber das dauernde Stutzen über etwas führt es weiter. Das Stutzen und Erstaunen nicht nur über besonders jäh auftretende, sondern auch über gewohnte Dinge. Es kann derart außer dem Wie eines Seins gerade auffällig werden, daß überhaupt etwas ist. Also tritt die Welt als fremd entgegen, und dies Fremde eben gibt den Anstoß, weiter und weiter darüber nachzudenken. Deshalb ist die oben angegebene Behauptung des Empedokles, die so reich variierbare: daß nur Gleiches Gleiches auffassen könne, nicht unwidersprochen geblieben. Mindestens nicht für das Denken der Frage, der Verwandlung des Gewohnten in ein Auffälliges, keineswegs Selbstverständliches; ja dergleichen soll dann bereits bei dem Erfassen als Wahrnehmen beginnen. Darum behauptete Anaxagoras umgekehrt wie Empedokles: die Eigenschaften der Objekte seien nur mittels des Gegenteiligen in uns erfaßbar; Gleiches könne also nur durch Ungleiches empfunden, begriffen werden. Dem schließt sich noch die ungemein feine, der Störung kundige Bemerkung an: wegen des Gegenteiligen darin gehe jede Wahrnehmung *μετὰ λύπης* vor sich, also „mit Unlust“ verbunden; freilich auch erschließe (aus demselben Gegensatz) erst das Sichtbare das Unsichtbare (fr., Diels, 26 a). Sicher nehme nur das Kalte das Warme, das Bittere das Süße wahr und umgekehrt, so wie nur der Kranke merkt, e contrario, was die dem Gesunden unmerkliche Gesundheit ist. Ja eben das Erstaunen selber setzt ein unstimmiges, wenn auch nicht unstimlig bleiben müssendes und wollendes, Verhältnis zur Welt voraus. Zur Welt, in der das Unzu Hause, das Unheimliche zwar nicht mehr, wie in der Primitive, überwiegt, aber als Stachel zur Frage geblieben ist, als Merkbarkeit eines nicht ganz Evidenten, nicht ganz Kristallhaften in der jetzt oder bis jetzt vorhandenen Welt. Also hat Anaxagoras mit dem Diktum relativer Ungleichheit zwischen erkennendem Subjekt und Objekt das Empedokleische Gleichheits-Diktum bedeutsam ergänzt. Und zwar mit folgenreichem Hinblick auf das, was die Welt an logischer, aber auch metaphysischer Evidenz sozusagen zu wünschen übrig läßt. Ist doch die logische Crux allemal das Einzelne und Besondere im Verhältnis zum Allgemeinen, das Viele im Verhältnis zum umfassend Einen gewesen. Eben das Einzelne und Besondere, das tatsachenhaft Viele der Erscheinungen ist für die erkenntnistheoretische Gleichung Denken-Sein ja immer ein Stein des Anstoßes gewesen und, wie hinzuzufügen ist, auf eine den Idealismus fruchtbar beunruhigende Weise. Diese Beunruhigung

wurde völlig sichtbar im spätmittelalterlichen Nominalismus, als das tatsachenhaft Einzelne und Viele die „Universalien“, also die dem logischen Denken so homogen vorkommenden Gattungsbegriffe, sprengte. Der dem Idealismus ganz unaufhebbare Riß zwischen logisch-allgemeiner Evidenz und faktenhafter Einzelgegebenheit wurde dann präzisiert in der Leibnizschen Unterscheidung der „vérités éternelles“ mathematisch-moralisch-metaphysischer Art und den daraus unableitbaren „vérités de fait“, also den nicht logisch einleuchtenden, sondern sich empirisch aufdringenden Wahrheiten der Erfahrung. Erst Hegel hat an den abstrakt gewordenen Gegensätzen des Einzelnen und Allgemeinen die dialektische Einheit notiert, und Marx hat sie materiell erfaßt; wonach nun alles wirksam Besondere dasjenige eines Allgemeinen und alles konkret Allgemeine dasjenige eines Besonderen ist. Aber der andere Stachel der Ungleichheits-Frage, der der Nichtevidenz des vielen Einzelnen, vor allem auch der des Weltseins selber als eines keineswegs panlogischen, keineswegs kristallhaft-vollendeten, dieser Stachel ist auch materialistisch nicht verschwunden und revolutionär-materialistisch am wenigsten. Gibt es doch, wie zu sehen war, gerade in revolutionären Idealen ein Sollsein mit Evidenz (und keineswegs nur einer logischen, sondern so vermittelt wie inhaltlich humanen), das vor dem bloßen Faktum, wenn es dem Ideal inadäquat ist, die Fahne nicht herunterholt, den Degen nicht übergibt. Vielmehr ist die revolutionäre Vernunft zwar eine durch Schaden berichtigte, doch nie durch ihn vernichtete oder auch nur au fond widerlegte Antizipation. Die wirkliche Einheit von Denken (diesesfalls von revolutionär-totalem) und Weltsein muß vielmehr erst noch gefunden werden; sie ist am wenigsten dialektisch schon eine Gegebenheit, sondern im eminentesten Sinn eine dialektische Aufgabe. Bis zur Grenzlandschaft ihrer Erfüllung gilt der historische Prozeß, dessen Fortlauf ja nicht wäre, wenn nicht etwas wäre, das nicht sein sollte. Der wahre Gedanke, der eben deshalb noch unvollendete, ist die Kunst des rechten Wegs nach Hause in diesem Unterwegs.

Aber das Erstaunen bleibt wirksam, mischt sich auf so lange in den Zug ein. Verkauft sich nur teuer, nämlich um den Preis eines verfrüht als „eigentlich“ ausgegebenen Seins. Das nun desto kostbarer zu scheinen hat, obwohl es doch, angesichts des Argen, worin so viele Welt noch liegt, nur tief versuchender Vor-Schein sein kann. Ungleiches-Gleiches, Gleiches-Gleiches — bedeutsam trifft es sich nun, daß genau der erste erhaltene Satz eines der frühesten europäischen Denker schmerzliches Erstaunen des Ungleichen und danach Einklang enthält. Gemeint ist der Satz des *Anaximander*, er ist der Deutung auf sein Dunkel und sein gesuchtes Zuhause so fähig und bedürftig wie nicht viele spätere. Der Satz ist bei all dem Dunklen in ihm der eines Materialisten, der die Welt aus sich selber erklären wollte, eines urwüchsigen, doch keineswegs einfachen. Sein Satz lautet in der Übersetzung, die Diels gegeben hat (Die Fragmente der Vorsokratiker, 1912, S. 15), folgendermaßen (fr. 9): „Anfang der Dinge ist das Unendliche (*ἄπειρον*, der ungestaltete, unerschöpfliche Urstoff). Woraus aber ihnen die Geburt (*γένεσις*) ist, dahin geht auch ihr

Streben nach der Notwendigkeit (*χρεών*). Denn sie zahlen einander (*ἀλλήλοις*) Strafe und Buße (*δίκην καὶ τίσιν*) für ihre Ruchlosigkeit (*ἀδικία*) nach der Zeit Ordnung“ (*τάξιν*). Das Problem dieses Satzes ist offenbar einmal die Vielheit der einzelnen Dinge (*τῶν ὄντων*, des Seienden im Plural), sodann, nach der Notwendigkeit (*χρεών*, vielleicht auch: Brauch), ihr Vergehen, also das sehr Un-Einleuchtende der Vergänglichkeit, besonders einschließlic des Menschen. Die „Lösung“ des Problems ist zunächst bezeichnet durch Strafe und Buße, also durch eine Art Wiedergutmachung des Entstehens der Dinge in ihrer Vielheit; sodann ist in dem Vergehen der Dinge wohl auch ihre Rückkehr ins Apeiron impliziert. Wenn auch das wichtige Wort *ἀλλήλοις* (daß heißt, „gegenseitig einander“ und nicht dem Apeiron selber Strafe und Buße zahlend) sicher nicht interpoliert ist, obwohl es bei dem Doxographen Simplicios fehlt, ist das Apeiron als letzter Rückkehr-Ort (wie später Heraklits wieder „ungeteilt“ werdendes Urfeuer) trotzdem der Hintergrund dieses Zugrundegehens, zu Grunde Gehens. Die aus ihrem Maß heraustretenden, aber auch aus dem Apeiron herausgetretenen Sonderdinge müssen deshalb *δίκη* (Buße, wohl allgemeiner: Gerechtigkeit) zahlen für ihre *ἀδικία* (Ruchlosigkeit, wortgetreuer und allgemeiner: Ungerechtigkeit) nach der *τάξις* (Ordnung, wohl besser: jeweilige Strafnorm) der Zeit (vgl. im verblüffend verwandt erscheinenden Sinn: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht“). Die *Dikē* selber, die solcher-gestalt nach der Ordnung der Zeit waltet, galt im Mythos, nach dem Vorgang Herodots, als eine der drei Horen, zusammen mit Eunomia, der Wohlgeordnetheit, *Eirēnē*, dem Frieden; lehrreicher aber ist: die Horen, unter denen *Dikē* eine wurde, waren ursprünglich Luft- und Windgöttinnen, verwandelten sich dann in die der Jahreszeiten, wonach dann *Dikē*, die auch namentlich als Tochter des Chronos, nicht mehr des Zeus aufgeführt wurde, die Gerechtigkeit in der Zeitfolge, das Weltgericht als Weltgeschichte auch allegorisch leicht übernehmen konnte. Ganz eng ist gar das Gegenbild zu *Dikē*, die von ihr verfolgte *Adikia*, mit Anaximanders Ungleichheits-Welt, sich erst herstellender Evidenz-Welt verbunden. *Adikia*, Ungerechtigkeit ist, wie angeegeben, erstens die Vielheit der einzelnen Dinge und zweitens, mit dieser Sonderung und ihrer daraus folgenden Aufblähung genau zusammenhängend, ihre Vergänglichkeit. Das führt also bei Anaximander zu dem Verblüffenden einer ganz frühen objektiven Dialektik. Aber bevor darauf eingegangen wird, ist eine Versicherung am Platz, die Perspektiven-Landschaft betreffend. Nichts darf aus einem Philosophen, gar aus einem frühen, herausgehört werden, was in ihm selber nicht angelegt ist, auf belegbare Weise; es gibt keine Hermeneutik, außer einer frechen und dekadenten, also außer ihrem Gegenteil, ohne die solide Lesekunst, die im engeren Philologie heißt. Es gibt aber in einem Philosophen, sofern er bedeutend, das heißt des Kulturerbes fähig ist, dieses gerade in ihm selber Angelegte: nicht nur an Ort und Stelle gedacht zu haben, also nicht nur seine Zeit, sondern auch bleibendes Zeitanliegen in Philosophie gefaßt zu haben, in philosophische Perspektive. Andererseits würden große Denker, ja alles Große, was gebildet wurde, nur Schlaf und Ver-

gangenheit sein, ganz überflüssig aufgeweckter oder besser: von selber Schlafenden zur Vermehrung ihrer einzigen Trunkenheit, der defaultistischen Schlaftrunkenheit, aufgesuchter. Statt daß die vergangenen Philosophen als unvergangene zitiert werden, nämlich nach ihrem Unabgegoltenen, wie es in den Zukunftsraum solch fortarbeitender Gedanken hineinwirkt. So verhält es sich also auch mit der frühen, bereits namhaft gemachten Dialektik des Lichtzeugen Anaximander, als einer durchaus belegbaren und gerade im Erstaunen über die Adikia versammelten.

Entscheidend ist hierfür seine Lehre, wie die verschiedenen Dinge denn nun so vergänglich zustande kamen. Wie Warm und Kalt, Dichte und Dünne aus dem selber eigenschaftslosen Apeiron hervortraten, aber diese Gegensätze sich weiter zu den Elementen verbinden, zu Wasser, Erde, Luft, Feuer. Doch entsteht dadurch auch der Zustand einer dauernden Unausgeglichenheit dieser Elemente untereinander, eben ein Übergriß, ein Übergewicht (*ἀδίκημα*) des einen über das andere dergestalt, daß das Warme das Kalte verdrängen will und umgekehrt, daß das Wasser oder die Erde oder die Luft oder das Feuer alles andere zu unterdrücken, ihm den Platz zu benehmen droht. Oder, wie die Physik des Aristoteles ganz im Sinne Anaximanders gegen die Verbindung von Luft und Unendlichkeit bei Anaximenes sagt: „Wenn ein einziges Element unendlich wäre, würden die anderen aufgehört haben zu sein.“ Nun besteht aber die Welt aus lauter wechselndem Übergewicht der Elemente und auch der aus ihnen gebildeten Sonderdinge: so daß sie in lauter dermaßen gesteigerten Unterschieden, immer neu aufgegipfelten Gegensätzen arbeitet. Hier also zeigt sich eine objektive Dialektik ganz unübersehbar, offenbar auch eine, die aus dem immer wechselnden Übergewicht von Demos und Stadtadel in den jonischen Handelsstätten das Verhältnis der kosmischen Elemente auffaßte. Das Dialektische erschien so als eine in der Zerstörbarkeit der Sonderdinge, in der Hinfälligkeit der Lebewesen, im Kreislauf des Stoffs immer wieder berichtigte, gerichtete Adikia; es zeigt sich aber ebenso in der Löschung der Adikia, nämlich im schließlichen Verhältnis der Sonderdinge zum Apeiron. Diese vergehen gerechterweise aneinander, indem der *übersteigerte Unterschied* ihres Sonderseins sich bis zur Vernichtung seiner selbst abreibt; die Dinge vergehen aber auch, indem ihr *Sondersein insgesamt sich an einem Ende der Welt ins Gleiche stellt*, in der Gegensatzlosigkeit des Apeiron sich aufhebt. Dort ist dann der Einklang, durch die Dikē erreicht, die mit der Zeit alles an den Tag bringt und eben mehr als: die es in den Tag bringt, in die Harmonie des Unendlichen. Damit klingt zugleich ein ganz ungewöhnlicher orientalischer Ton an; ungewöhnlich deshalb, weil den Griechen das Unendliche als Ungestaltetes, Unplastisches sonst überall ein Minus war. Erst im späten Hellenismus, also eben bei ungehemmtem Einbruch des Orients, kam die Umwertung des Unendlichen gerade zur allerhöchsten, mindestens allerhöchst theologischen Kategorie. Nur bedurfte eben Anaximanders Perspektive in ein Apeiron nicht erst der falschen späthellenistischen Patriarchenluft; der Charakter des *θεῖον*, des Göttlichen, den er gerade seinem Urstoff als dem Un-endlichen gab,

ruhte noch ganz unmittelbar auf der Mystik des Orients. Wobei aber bei Anaximander, als dem Materialisten, das Unendliche nirgends dasjenige eines Gottes oder auch eines Nirwana ist, sondern allemal eines Urstoffs, eines unbestimmten. Und darum ist hier die Feststellung des Aristoteles über dies Apeiron so sachkundig wie besonders wichtig: im unbestimmten Urstoff des Anaximander bestehe — wie in der Aristotelischen Materie-Bestimmung — alles „aus potenziell (*δυνάμει*) Seiendem, aktuell aber nicht Seiendem“ (Metaph. XII, 2). Darüber hinaus aber gibt das früheste erhaltene Diktum der europäischen Philosophie sehr mannigfach spätere, ja letzte Perspektiven — und das in ungeheurer Weise verfrüht, hin zu Einbringung, Frieden. Das Diktum ist mit Einsamkeit und weittragenden Gedanken geladen, es zeigt in einem ersten Begriff von Materie als *Potenzialität* zugleich das erste philosophische Wunsch- und Intentionsbild von *Identität* — gegen die Andersheit der Menschen zur Welt, der Welt zu sich selbst.

Leichtheit in der Tiefe, Freudigkeit des Lichtwesens

Kein Denken ohne Not, doch zuweilen wird es darum her mit einem Schlag heiter. Dies tritt bereits ein, sobald Menschen instande sind, auch eine unlegene Sache leicht zu nehmen. Und das Leichtnehmen weist gegebenenfalls auf ein keineswegs selbstverständliches Leichtseinkönnen in den Sachen selbst. Sein Ort ist nicht der oft nur subjektive Witz, die nicht erwartete blitzschnelle Vergleichung von unvereinbar scheinenden Sachverhalten, Gegenständen. Sein Ort ist vielmehr der Humor, die Bereitschaft von Sachverhalten, Gegenständen selber, in Menschen, die dazu selber bereit und vor allem fähig sind, ihre Schwere nicht mehr als so wichtig, mindestens nicht als so ausschließlich und endgültig zu haben. Beide allerdings, Witz und Humor, haben dasjenige gemeinsam, daß sie gerade in billiger und billigster Ausgabe weitverbreitet blühen. Besser: grassieren und grimassieren, gemäß dem Lachvorrat, der in der Albernheit des Subjekts zweifellos größer ist als in der objektiven Welt. Berlioz stellte sogar fest, nirgends werde so viel gelacht wie im Irrenhaus; er hätte die Juchzer und Salven dionysischer Spießrinnen und Spießer hinzufügen können. Nicht nur der tierische Ernst hat den ganzen Viehstand auf seiner Seite, auch der kleinbürgerliche Amüsierdrang und was ihm genügt. Walter Benjamin bemerkte zu dem merkwürdigen Fall treffend und entscheidend, der Humor sei eine Pflanze, die sich in den Niederungen sehr zahlreich und sehr wertlos finde, die aber desto seltener und vor allem desto kostbarer werde, je höher die Lage sei, in der sie vorkommt. Der Humor, in solch edler wie in weniger edler Gestalt, wird wiederum, neben seiner höheren oder niederen Lage, in mehreren Gebieten notiert, doch neben denen der Haltungsattitüde üblicherweise nur oder fast nur in Werken der *Kunst*, nicht der *Philosophie*. Das ist desto auffallender, als die Erscheinung des Weisen, aber auch die Weisheit als solche eine Umbetonung, und gerade eine lächelnde, des Wichtigen enthalten, die seit alters wie die Wunschlandschaft eines tiefen Leichtnehmens erscheint, also dem Humor, und zwar einem besonders kostbaren, verbunden ist. Laotse der Weise warnt zwar unter

bestimmten Umständen vor dem Leichtnehmen: „Das Gewichtige ist des Leichten Wurzel / Durch Leichtnehmen verliert man die Wurzel“ (Taoteking, Spruch 26), aber er warnt nur vor Leichtigkeit im Sinne von Leicht-sinn, ja von windiger Frivolität, die einen Herrscher „den Erdkreis leicht nehmen“ läßt. Dagegen leuchtet gerade im Taoteking der Rat des Zarten, Mühelosen, Unaufdringlichen, was alles das Element des wahren Leichtseins im Gang der Dinge, in der wahren, spielenden Drehung um die wahre Mitte bedeutet. Und der Rat leuchtet voll Unaufdringlichkeit gegen alles Aufgedonnerte, gegen den schwergewappneten und so nicht nur tierischen Ernst. Item, auch diesseits von Laotsees stillstem Tao: „Daß er möglich ist, der Humor, bedeutet nicht, unter Tränen zu lächeln, in dem Sinn, daß man, jederzeit aufs Neue in Träumen eingesperrt, sein Leben glücklich und vornehm führen könne, indes der Grund der Welt unverändert, real traurig sei. Sondern sein Leichtmachen, Herausheben bedeutet gerade — und hier blitzt ein feiner, rätselhafter Lichtstrahl, ein nur von innen genährtes, unerklärliches, in nichts gestütztes, mystisches Wissen ins Leben herein —, daß darin etwas nicht stimmt, daß die Tränen nicht ganz ernst zu nehmen sind gegen unsere unsterbliche Seele, so entsetzlich real sie auch mitsamt dem Weltgrund erscheinen mögen, dem sie entstammen; daß der Goethesche Satz: Gut Gedicht wie Regenbogen ist auf dunklen Grund gezogen, wohl für die tiefen, aber nicht für die wesenhaftesten Äußerungen gilt; daß mithin das Träumen, das scheinbar so völlig illusionshafte Hoffenkönnen, das bedeutsame, zwar beantwortete, aber in nichts garantierte Leichtsein, das unbegreifliche sich Freuen an sich, der Wahrheit und Realität, die ja nicht der Weltgrund zu sein braucht, näher steht als all das Drückende, Belegbare, Unzweifelhafte der faktischen Umstände mit ihrer gesamten sinnlich realsten Brutalität“ (Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, 1918, S. 75 f.). Die wichtige Beziehung des Humors zu freudigen, ja freudigsten Inhalten, die nur so nicht sind, als ob sie noch nicht sind, steht jedenfalls außer Zweifel, auch wenn diese Inhalte so fern sind, daß sie fast nur wider die Hoffnung selber erhofft werden können. Durchdringender Humor verhält sich sogar, als wären die Inhalte seiner seltsam-bedeutenden Freudigkeit heimlich und noch nicht da, sondern wie ein Durchklang von Endzustand. Das auch dann, wenn die Tochter aus Elysium sehr lange nicht die Treppen heraufgeschritten kam, erst recht dann, wenn der Humor gar keine Botschaft aus Elysium zu sich braucht. Denn vor allem eben liegt dem Humor (einer seiner skurrilsten und nachdenklichsten Grenzfälle ist nicht umsonst der sogenannte Galgenhumor) keinerlei garantiertes Zuversichts-Sein oder gar ein fixes Jenseits-Sein im Raum seines Justament. Das totale Justament geht freilich nicht so weit, daß es etwa sagen könnte: Ich wüßte nicht, daß es die vorhandene Welt gäbe, wenn es sie nicht gäbe, das heißt, wenn sie sich mir nicht empirisch aufdrängte. Aber ich weiß, daß es das ehemals unter Göttlichem Gemeinte und Bezeichnete gibt, obwohl es faktisch nichts dergleichen gibt, ja weil es faktisch nichts dergleichen gibt. Denn eine solche Bekundung wäre nicht nur reiner Idealismus, sondern ein verdinglichter, permanent gehaltener Utopismus dazu, mit Fremdheit nicht nur gegen eine inadäquat

vorhandene Welt, sondern gegen jede Verwirklichung und ihre Wirklichkeit überhaupt. Gleich wie wenn das Justament sozusagen grundsätzlich, bei seiner Ehre, ein König Johann ohne Land zu bleiben hätte. Oder, wie wenn jede Verwirklichung der vollkommenen Evidenz, der Evidenz des Vollkommenen einen Makel zufügte; noch weit über die bekannte Melancholie der Erfüllung, sogar über die romantische Traumverdinglichung hinaus. Aber Humor, der ja die *unaufdringlichste aller Utopien* ist, sie mindestens in sich hat, verdinglicht sich nicht, und sein heiteres Justament zielt nicht auf etwas außerhalb der Wirklichkeit, sondern pointiert eben in dieser einen Durchklang ihres möglichen Endzustands — voller Leichtigkeit, voller Liquor des Anderssein-Könnens, Andersseins in der Essenz, ohne Verfestigung, ohne Flucht, auch ohne alle Überwelt eines lärmenden oder feierlichen Jubels. Mit einem Wort: Dem Humor eignet ausschließlich Transparenz auf jene Leichtigkeit und Friedlichkeit des Seins, die die Schwere Lügen strafft. Und dieses, ohne daß die Leichtheit empirische Bestätigung in ausreichendem Umfang schon hat, noch gar eine überempirische Garantiertheit (Gottvertrauen) braucht.

Alles Aufheitern folgt aus dem Licht, aber geht ihm zugleich voran. Es begleitet den Aufgang sogar auf *doppelte* Art, einmal als besonders unbeschwertes Auflösen des Veralteten, dann als Gruß des Heraufkommenden. Das Auflösende beschäftigt sich im Alten und mit ihm nur noch fröhlich, als mit einem Land, das sich zuweilen selber dazu anläßt, unschwer, ja komisch zu verschwinden. „Damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheide“, sagt hierzu *Marx*; dies gilt, indem selbst die blutigen Despoten, an denen eine niedergehende Gesellschaft reich ist, einen komischen Schatten werfen. Wie sehr erst gilt der heitere Abschied dort, wo wirklich großer Stoff des Vergangenen, Veralteten sich vor dem Neuen unfeierlich, als Stoff zum Lachen, auflöst. „Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lukians“ (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung). Wonach also die Heiterkeit des Abschieds zuweilen einiger Nachhilfe bedarf, und diese heißt dann Satire. *Hegel* selber hatte, in idealistischer Dialektik, das Stichwort zum Verschwinden der jeweils abgelebten, zum Auftauchen der jeweils neuen ästhetischen Vor-Schein-Landschaft angegeben, und zwar dreifach: als Auflösung der „symbolischen Kunst“ im Epigramm, der „klassischen Kunst“ in der Satire, der „romantischen Kunst“ in völlig ausgebrochenem Abschied durch Humor. „Der Geist arbeitet sich nur solange in den Gegenständen herum, solange noch ein Geheimes, Nichtoffenbares darin ist... Hat nun aber die Kunst die wesentlichen Weltanschauungen, die in ihrem Begriffe liegen, sowie den Kreis des Inhalts, welcher diesen Weltanschauungen angehört, nach allen Seiten hin offenbargemacht, so ist sie diesen jedesmal für ein besonderes Volk, eine besondere Zeit bestimmten Ge-

halt los geworden, und das wahrhafte Bedürfnis, ihn wieder aufzunehmen, erwacht nur mit dem Bedürfnis, sich *gegen* den bisher allein gültigen Gehalt zu kehren; wie in Griechenland Aristophanes zum Beispiel sich gegen seine Gegenwart und Lukian sich gegen die gesamte griechische Vergangenheit erhob und in Italien und Spanien, beim scheidenden Mittelalter, Ariosto und Cervantes sich gegen das Rittertum zu wenden anfangen“ (Werke X², S. 231 f.). Dergleichen also bezeichne den Humor der *ersten, kritischen Art* (und Epigramm wie Satire sind dann nur seine spitzen oder scharf gerippten Erscheinungen); er schafft in der Tat Abschiedsraum, er setzt auch die Lächerlichkeit, die unangestrengt erledigt, tötet. Noch viel wichtiger aber, nämlich in der *zweiten, positiven Art*, zum *Aufgang* des Lichts gehörend, bleibt und wird der Humor als *Land im Heraufkommenden, darin noch Geheimen, Nicht-offenbaren selbst*. Hier ist es das durchaus Überraschende, daß gerade Hegel, der doch ein gänzlich geschlossenes System aufstellte und darin gar nichts noch Geheimen, Nichtoffenbares offen ließ, dennoch dem Humor außer dem kritischen einen geradezu über alles hinausweisenden Charakter zuerkennt. Wenigstens in der Kunst und über sie hinaus, scheinbar hinaus und hinüber zur Religion, näher: zum Zurückgehen des Menschen in sich selbst; doch ist ihm der Humor als *Humanismus* uneingestanden ein Unabgeschlossenes überall. Er ist die Auflösung ausgesungener Verhältnisse gerade als das selber nicht Ausgesungene, als der Umgang einer schlechthin künftigen Leichtheit in der Anstrengung und Schwere des Prozesses. Das, obwohl der Erinnerungs- und Kreis-in-Kreisen-Denker Künftiges schlechthin begriffslos, lichtlos halten will: „Die Vergangenheit ist die Aufbewahrung der Gegenwart, als Wirklichkeit, aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, vielmehr das Gestaltlose... es kann also überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden“ (Werke XIV, S. 105); — doch der Humor zeigt in seiner Flüssigkeit auch bei Hegel Transparenz von nicht manifest gewordener Gestalt. Von daher gerade Hegels Abneigung gegen bloß beliebigen Humor, gegen die „kecke und glänzende Schiefheit, die komatarische Welt aus Duft und Klang ohne Kern, das Spiel in wirklichkeitslosen Tönen des hohlen Geistes“; von daher die Zuordnung des wahren Humors zu einer ganz weit hinaus liegenden Tiefe. Hegel notiert diesen Zug zu ihr, den durch keinen vorhandenen Weg bereits ganz gewiesenen, durch keinen vorhandenen bedeutenden Gegenstand bereits ganz ausgewiesenen, als „ein unbefangenes, leichtes, unscheinbares Fortschlendern, das in seiner Unbedeutendheit gerade (!) den höchsten Begriff von Tiefe gibt, und da es eben Einzelheiten sind, die ordnungslos emporprudeln, muß der innere Zusammenhang um so tiefer liegen und in dem Vereinzelten als solchem den Lichtpunkt des Geistes hervortreiben“ (Werke X², S. 228). Hegel setzt hier, mit der Funktion des Fortschlenderns, nur eine bestimmte und nicht die höchste humoristische Literatur für das utopische Leichtheitswesen Humor schlechthin, doch nicht nur die Zuordnung zu einem höchsten Begriff von Tiefe ist bezeichnet, sondern auch — was die bloße *Ästhetik* des Humors sprengt — zu Lichtpunkten überall. In der Tat ist es die Freudigkeit des *Lichts*,

die auch hier überall gegen die Schwere gestellt wird und die in diesem ganzen so zukunftsfernen System, malgré lui, immer wieder mit weiter deutender, weiter bedeutender Transparenz Bildungen der Leichtigkeit blicken läßt, weit außerhalb der Ästhetik. Das Helle bricht überall vor, wo „der in sich gehende Nachtpunkt der negativen Einheit“ positiv umschlägt. So in der Naturphilosophie: wenn das Licht als erstes die Schwere des Außersichseins „erheitert“ und Bewußtsein schließlich die Rinde sprengt. So in der Geschichtsphilosophie, wenn nach der wilden Pracht des orientalischen Lichtaufgangs Griechenland „in seiner schöneren Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus der Kammer, hervortritt“. So in der Religionsphilosophie, wo Hegel das Lichtwesen scheinbar entronnen kulminieren lassen will: „Aller Kummer, alle Sorge, diese Sandbank der Zeitlichkeit, verschwebt in diesem Äther, es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder der Hoffnung. In dieser Region des Geistes strömen die Lethesfluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanz des Ewigen verklärt“ (Werke XI, S. 4). Der engere Bezug zum Geist des Humors, nämlich zu einer unaufdringlichen Heiterkeit, ist hier freilich verlassen; auch kommt das feine Blitzen und Leuchten des Humors, obwohl es durchaus nicht weltzerbrechend sein kann, aus einem ganz anderen Frieden als dem, den Hegels Philosophie mit einer unvollkommenen Welt gemacht hat. Doch es wirkt eben das selber nicht Ausgesungene, also noch objektiv Utopische um all diese aufeinanderfolgenden „Lichtpunkte“ (contra Schwere), zusammen mit einem positiven Element des Endzustands, ohne dessen Mißbrauch Hegels Philosophie nicht so schlecht apologetisch, ohne dessen Gebrauch sie nicht so gut optimistisch hätte sein können. Soviel hier über die *zweite positive Art* der philosophisch leuchtenden Transparenz, durchaus zum Gruß eines Heraufkommenden gehörig, obwohl der Vergangenheitsdenker es in einem abgeschlossenen System begrub. Auch im Lichtpunkt Optimismus aber wird erst seit *Marx* die Vergangenheit nicht nur in die Gegenwart und diese wieder in die kontemplierte Vergangenheit, sondern beide sind auf den Horizont der Zukunft gebracht. Und das beim Optativ: Leichtigkeit-Heiterkeit-Friedlichkeit Gedachte wird durch den Marxismus nicht nur auf die Füße gestellt, sondern auf die Hände verwiesen. Denn mehr als ein Versprechen, daß all das behauptete Lichtvolle so sein könne, findet sich neben dem Wunsch, daß es so sein möge, auch von der Heiterkeit aus gesehen an den abgeschlossenen Lichtsystemen nicht. Hier darf nochmals an den Spinozismus erinnert werden, an die Welt als behaupteten Kristall, und die ungeheure philosophische Utopie muß überdacht werden, die sich als solcher Weisheit letzten Schluß so formen möchte wie formt: „Es gibt nichts in der Natur, was der intellektuellen Liebe entgegen ist oder sie aufheben kann“ (Eth. V. Lehrs. 37). Solch ein Lichtsatz ist gerade in seiner Extremheit ohne empirischen Sinn, doch eben ein Versprechen ist darin impliziert, mit ihm die nicht mehr sinnfremde, wenn auch ungeheuer bleibende Extremheit der *Aufgabe*, das so implizierte Versprechen approximativ zu halten. Dergestalt, daß das Zuhause im

Diesseits, das Diesseits jedes Zuhause, wie es im Utopischen solcher Sätze beschienen ist, durch Veränderung der Geschichts- und Weltnatur auch empirisch nicht unbewährt bleibt. An in sich gehenden oder auch weniger in sich gehenden Nachtpunkten der negativen Einheit fehlt es im empirischen Prozeß gewiß nicht, doch noch weniger an Lichtpunkten, trotz wie mittels dieser Negativa, und an Licht in Latenz. Die Landschaft des wahrhaft Wesentlichen, mit positiver Entschiedenheit seines Inhalts, ist ein gänzlich dämmernder Grenzinhalt; dieser aber steckt im materiellen Prozeß, und der Prozeß geht mit Aufheiterung seines Inhalts. Wobei die philosophischen Gesamtblicke im *Wunsch nach durchdringendem Wissen ebendeshalb auch den Willen zum wahrhaft Wesentlichen* mit sich führen; — es ist nicht aller dieser Tage Abend, nicht aller dieser Morgen Tag. Die Philosophien sind ihre Zeit, in Gedanken ausgedrückt, doch ihre *großen Themen* liegen deshalb, weil sie in einer einzigen Epoche nie erschöpfbar, nicht einmal ganz formulierbar sind, weit über die jeweilige Zeit, auch Gesellschaft hinaus. Sie liegen im Zeitanliegen, Prozeßanliegen überhaupt — und das zentralste dieser Prozeßthemen heißt: Verum Bonum. Der Mensch als Frage danach, eine Welt als Antwort darauf: *Das ist, wiederum suo genere geographisch, die Wunschlandschaft in Philosophien*. Einzig die Wahrheit des Wesens im *Durchbruch* ist ihr Weg und Ziel, als die ohne Illusion erfreuliche.

DISKUSSION

Über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels

Wir schalten diesmal in unsere Diskussion die Veröffentlichung eines Beitrages ein, der von der „Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen“ verfaßt wurde. Die Arbeit, die den zeitgenössischen bürgerlichen Hegelianismus in Frankreich beleuchtet, erscheint uns als geeignet, die Auseinandersetzung über Hegel, die im Lager der marxistischen Philosophen Deutschlands im Gange ist, durch neue Gesichtspunkte wertvoll zu bereichern. — Die Redaktion.

„Mein Ziel ist dabei insbesondere der Versuch, ausgehend von der Philosophie Hegels, die marxistische Synthese zu durchdenken... Wir glauben, im marxistischen Denken einen gewissen Idealismus entdecken zu können... Heute können Abänderungen sich als erforderlich erweisen, an die Marx nicht denken konnte...“
Hyppolite im Bulletin der französischen philosophischen Gesellschaft, 1949, Seite 173, 179, 188.

„Das Problem Hegel ist schon seit langem gelöst.“
A. Shdanow

Das Wiedererscheinen Hegels in der bürgerlichen Philosophie Frankreichs seit etwa zwanzig Jahren stellt ein Phänomen dar, das wir nicht leicht nehmen dürfen. Vor 1930 hat das bürgerliche Denken Frankreichs in der Verachtung und der Unkenntnis Hegels eine geradezu beispiellose Hartnäckigkeit gezeigt. Die alten Übersetzungen seiner Werke von Véra, die mit köstlichen Sinnwidrigkeiten gespickt sind, schiefen in den Regalen der Bibliotheken ihren Dornröschenschlaf. Die einzigen, die sich für Hegel interessierten, waren die Sozialisten (wie Jaurès in seiner lateinischen Dissertation, wie Lucien Herr und Andler). Die gute bürgerliche Philosophie hatte für ihn nur Beschimpfungen. Hegel war ein Deutscher, der böse Deutsche vom Krieg von 1914, der geistige Vater von Bismarck und Wilhelm II., bei dem Macht vor Recht geht, usw. usw.... Alle chauvinistischen Dummheiten aus dem ersten imperialistischen Kriege fanden in dem Urteil unserer Boutroux, unserer Bergson, unserer Brunschwig ihr Echo. Pfui über diese dunkle Philosophie, diese „Vergewaltigung der Vernunft“, diese entsetzliche Dialektik! Unsere Philosophen hatten Descartes und die Evidenz dabei auf ihrer Seite, das einfache Denken eines klaren Verstandes ebenso wie „die große Tradition französischer Geistigkeit“. Das alles gipfelte in dem Bannfluch, den der alte Brunschwig der Geistesverfassung Hegels, dem Infantilismus und

der Mythologie entgegenschleuderte.¹ Und nun auf einmal erhebt sich dieser tote Gott, den man hundertmal unter Verwünschungen eingescharrt hat, aus seinem Grabe.

Die neue Einstellung zu Hegel begann in Frankreich um das Jahr 1930 herum; sie fing zunächst noch zögernd mit der Dissertation von Jean Wahl über das „unglückliche Bewußtsein“ und der Abhandlung von Alain über Hegel in der Zeitschrift „Ideen“ (1931) und in der Sondernummer der „Metaphysischen Revue“ (1931) mit Artikeln von Nicolai Hartmann und Croce an. Sie setzte sich in den Vorlesungen fort, die Kojève am Institut für „Hautes Etudes“ hielt (1933—1939), Vorlesungen, die vor einer zunächst ziemlich ruhigen und erst später sehr lauten Zuhörerschaft stattfanden (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, R. P. Fessard, Brice Parain, Caillois usw.) Kojève sprach dort über die Religionsphilosophie Hegels, die „Phänomenologie des Geistes“, den Gegensatz von „Herr und Knecht“, über den Kampf um die Macht, sprach von An-sich und Für-sich, vom Nichts, vom Plan, von der menschlichen Wesenheit, die sich im Kampf bis zum Tode und in der Umwandlung des Irrtums in Wahrheit enthüllt. Eigenartige Thesen in einer Welt, die vom Faschismus bedroht wird! Dann kommen die Kriegsjahre, in denen Hyppolite seine Übersetzungen erscheinen läßt (1939—1941 „Phänomenologie des Geistes“; 1940 „Rechtsphilosophie“), dann die Nachkriegsjahre, in denen „Genesis und Struktur der Phänomenologie des Geistes“, eine These von Hyppolite (1946), „Einführung in die Lektüre Hegels“ von Kojève (1947), das Buch von Pater Niel über Hegel und die Früchte der Geistesarbeit von R. P. Fessard in zehn Revuen erscheinen. Und nun empfängt der neue Kult die offizielle Weihe: Hyppolite kommt in die Sorbonne, und Hegel wird durch seinen Kommentator als ein Meister des bürgerlichen Denkens anerkannt, seine Kommentare stehen in allen Bücherschränken, seine „Arbeit über die Negation“ findet sich in allen Dissertationen, die These von „Herr und Knecht“ in allen Exposées, der Kampf des Bewußtseins bei Jean Lacroix, unsere Theologen schreiben über die „Kleine Logik“, und all dieser akademische und religiöse Jubel gilt einem Leichnam, der wieder zum Leben erwacht.

Was soll dieser Aufwand? Um darauf zu antworten, um dieser Erscheinung ihren richtigen Platz im Gewebe der Geschichte der bürgerlichen Ideologie anzuweisen, müssen wir weit zurückgreifen. Wenn wir in der Tat die mehr als 120 Jahre betrachten, die seit dem Tode Hegels vergangen sind, so sehen wir, daß das bürgerliche Denken Hegel gegenüber zwei einander widersprechende Haltungen einnimmt: Feindseligkeit, Totschweigen oder Verachtung bis in die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts; vom Beginn des 20. Jahrhunderts ab und später ein wachsendes Interesse. Wie kann man diesen Umschwung verstehen?

Vor dem Ende des 19. Jahrhunderts hat sich die bürgerliche Philosophie niemals ernsthaft für Hegel interessiert. In der Tat konnte auch die Hegelsche Philosophie den Ansprüchen einer sich im Aufstieg befindenden Bourgeoisie um die Mitte des Jahrhunderts nicht genügen.

¹ Vergl. Brunschvicg an verschiedenen Stellen und besonders in „Der Fortschritt des Bewußtseins in der Philosophie des Westens“ Band I, Seite 397 ff.

Die Philosophie Hegels (und insbesondere seine Philosophie des Rechts und der Religion) diente im Deutschland der Jahre von 1820—1848 den reaktionären Elementen der preußischen Monarchie, die sich auf die Krautjunker und auf die halbfeudale Struktur eines rückständigen Landes stützte, das niemals eine bürgerliche Revolution durchgemacht hatte; sie diente ihnen als Bürgschaft ihrer Sicherheit. Denn das Hegelsche System rechtfertigte den König, den Adel, den Großgrundbesitz, die Kirche und die Polizei, es rechtfertigte die Ordnung des ancien régime, die Unterordnung des Dritten Standes (der „bürgerlichen Gesellschaft“) unter die anderen Stände bei Aufrechterhaltung der wirtschaftlichen Aktivität der Bourgeoisie.

Aber die Hegelsche Philosophie konnte durch die Forderungen ihrer rationalen Methode, ihre Auffassung von der Geschichte als einem Prozeß, ihre Gedanken über die Arbeit und über die Dialektik auch ein kritisches und revolutionäres Denken fördern, eines, das nicht nur imstande war, die Feudalordnung, sondern auch die bürgerlich-kapitalistische Ordnung in Frage zu stellen, wie sie in England und Frankreich verwirklicht worden war und wie sie bereits die Grundlagen des deutschen Feudalstaates unterminierte. Marx und Engels haben die wichtige Rolle anerkannt, die Hegel in ihrer Entwicklung spielte, und sie haben, obwohl sie ihn von Grund auf kritisierten, auch gezeigt, in welchem Umfange das Denken Hegels, von seinen mystifizierenden Elementen befreit, bei der Herausarbeitung des wissenschaftlichen Sozialismus helfen konnte.

„In ihrer mystifizierten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel, weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“ (Marx, Nachwort zum „Kapital“, 2. Auflage). Der Inhalt des *Systems* und seine „dialektische Heiligsprechung“ konnten für den reaktionären Feudalstaat nützlich sein. Die kritische und revolutionäre *Methode* konnte die Hervorbringung einer wissenschaftlichen Geschichtstheorie befördern. Aber die *Bourgeoisie* konnte dabei in keinem Falle auf ihre Rechnung kommen. Im System auf den ihr zukommenden Platz und auf eine mittelalterliche Zunft beschränkt, durch die Methode in ihrer Zukunft bedroht, hatte sie keine Veranlassung, sich im Hegelschen Werk wiederzuerkennen. So reagierte sie mit einem Wutausbruch. Sie behandelte Hegel als „toten Hund“² (wie Mendelssohn das mit Spinoza gemacht hatte) und suchte sich ihre Führer anderswo.

Diese Haltung der Bourgeoisie Hegel gegenüber ist charakteristisch für die Tendenzen einer Klasse, die schon ihrer selbst, ihrer wirt-

² Diese Ablehnung Hegels tritt in den Werken von Rudolf Haym offen zutage, der das Denken Hegels als irrational und reaktionär kritisiert und ihm eine liberale Philosophie entgegensetzt.

schaftlichen Macht und ihrer Zukunft sicher ist. Die Bourgeoisie konnte sich nicht in einer Philosophie wiederfinden, die, zwar immer mit Abstand, doch oft mit Tiefe, über diese schreckliche Dialektik der Realität der Klassenkämpfe während der Revolution und während des Kaiserreichs nachgedacht hatte. Oder besser gesagt: sie wünschte nicht, sich in ihr wiederzufinden, sie weigerte sich, sich die Frage nach dem realen Ursprung ihrer Macht vorzulegen, aus Furcht, auf diese Weise die Ankündigung ihres Sturzes erfahren zu müssen. Hegel bot ihr einerseits die Rechtfertigung rückschrittlicher Institutionen (vom Typ des feudalen Absolutismus), andererseits die Drohung einer Revolution. Die Bourgeoisie brauchte jedoch eine liberale Philosophie, ein ideologisches Gegenstück zu dem wirtschaftlichen Liberalismus, eine Philosophie, die ihr bei einem Einklang von Gesetz und wirtschaftlicher Tüchtigkeit eine große, offene Zukunft zu zeigen vermochte.

Es muß hier nachdrücklichst vermerkt werden, daß der *Liberalismus* die spezifische Ideologie der entstehenden und wachsenden Bourgeoisie bildet, den point d'honneur, die ideale Rechtfertigung der Bourgeoisie, ihre Religion — und daß die Bourgeoisie praktisch erst in der großen Krise des Imperialismus, dessen letzte Tage wir gerade durchleben, darauf verzichtet hat, sich durch den Liberalismus zu rechtfertigen. Der Liberalismus der *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, der Vorläufer der Großen Revolution, stellt die erste Phase dieser Ideologie dar, die kritische, utopische und sich auf das Recht gründende Phase. Es war dies eine abstrakte Phase, in der die moralische und politische Rechtsforderung auch die wirtschaftlichen und juristischen Forderungen einer Bourgeoisie, die im Rahmen des alten Feudalismus eingengt war, in sich einschloß. Nachdem dieser Rahmen zerbrochen war, nachdem die Bourgeoisie der Gesellschaft das Gesetz ihrer wirtschaftlichen Aktivität aufgezwungen hatte (Freiheit der Industrie, des Handels und der Arbeit), nahm der bürgerliche Liberalismus eine andere Form an. Wenn er vorher kritisch war, so wird er jetzt positiv. Wenn er philosophisch war, wird er jetzt wirtschaftlich. *Die Ökonomen wurden damals zu den Philosophen der Bourgeoisie*: Smith, Say und ihre Schüler von der liberalen Schule, die Utilitaristen usw. Ihr Optimismus verrät nur die Selbstsicherheit der Bourgeoisie, für die sie die Gesetze ihres Handelns als von der Vorsehung bestimmte und universale Gesetze festlegten.

Aber dieser Triumph des Liberalismus hielt in seiner primitiven Form nicht lange an. Um seine Lebensdauer zu verlängern, mußte er seine Ansprüche zurückschrauben und sich verkleiden. Nach dem ersten Ansturm der Arbeiterklasse im Jahre 1848, nach den ersten Krisen, mußte die Bourgeoisie „retten, was zu retten ist“. So gab sie sich „starken Männern“ hin (Napoleon III., Bismarck) und widmete sich den „Geschäften“. Der Positivismus wurde gewissermassen zur „deskriptiven“ Philosophie dieser Wendung. Während sie sich von der Ökonomie lossagte, bemühte sich diese Philosophie, das Nachdenken über die abstraktesten Formen der in voller Blüte stehenden Naturwissenschaften mit einer Rechtfertigung der bürgerlichen Ordnung zu verbinden. Der Liberalismus verschwand dabei nicht völlig. In fortschreitendem Maße aus dem wirt-

schaftlichen und politischen Leben durch die unerbittliche Entwicklung der kapitalistischen Konzentration, der Krisen, des immer heftigere Formen annehmenden Klassenkampfes verdrängt (in Frankreich: die Juni-Tage, die Unterdrückung der Kommune), *flüchtete er sich in die Philosophie*. Das ist der Sinn des „Zurück zu Kant“, das sich in Westeuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überall vollzieht.

Aber dieser *philosophische Liberalismus* hatte nun nicht mehr den gleichen positiven Sinn wie im 18. Jahrhundert. Die liberale Philosophie des 18. Jahrhunderts war utopistisch gewesen. Sie hatte (wie man das bei den Enzyklopädisten ebenso wie bei Rousseau und Kant feststellen kann) die wirtschaftlichen Forderungen der aufsteigenden Bourgeoisie in einer *moralischen* und idealistischen Philosophie zum Ausdruck gebracht, weil die Produktionskräfte der Bourgeoisie noch nicht entwickelt genug waren, um als der Motor dieser Forderungen in Erscheinung zu treten. Im 18. Jahrhundert war also die liberale Philosophie nur die Übersetzung der realen Gesetze des entstehenden Kapitalismus ins Ideelle. Die liberalen bürgerlichen Ökonomen haben mithin nur in der reellen Sprache der Wirtschaft die utopischen Forderungen der Philosophen des 18. Jahrhunderts zum Ausdruck gebracht. Im Gegensatz dazu muß in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Liberalismus das reale Gebiet der Wirtschaftswissenschaft aufgeben, um sich in die Philosophie zu flüchten. Diese Rückwandlung des Liberalismus zur Philosophie besitzt also in der nunmehr bürgerlichen Welt einen reaktionären Charakter. Der philosophische Liberalismus war im 18. Jahrhundert die Philosophie der Propheten; er wurde im 19. Jahrhundert zur Philosophie der Blinden. Wenn im 19. Jahrhundert die Bourgeoisie ihre Gedanken über den Liberalismus in moralischen Begriffen oder in Begriffen einer „Aktivität des Geistes“ (wie im Neukantianismus) äußert, so geschieht das nicht mehr in ungewollter Unwissenheit über wirtschaftliche Zusammenhänge, sondern ganz einfach deshalb, weil die Wirtschaft aufgehört hat, liberal zu sein.

Unter diesen Umständen spielt der Liberalismus der Neukantianer eine doppelte Rolle. Er stellte einerseits eine rückwärtige Verteidigungslinie für die ideologische Rechtfertigung der Bourgeoisie dar und war andererseits die gegebene Philosophie, um kleinbürgerlichen intellektuellen Sand in die Augen zu streuen. Darum kommt diesem ideologischen Rückzug nicht nur eine taktische Bedeutung, sondern auch ein bestimmter gesellschaftlicher Sinn zu. Die Bourgeoisie, die daran verzweifelte, den Liberalismus in ihrer realen Welt zu verwirklichen, war beglückt, ihn in der irrealen Hoffnung des Kleinbürgertums entdecken zu können. Unfähig, sich durch das zu rechtfertigen, was sie in der Tat war, ließ sie sich mit Vergnügen von ihren Anbetern Lobsprüche singen, die sie dann, wohl um sie besser singen zu lassen, in ihren Universitäten unterbrachte. In diesem Professoren-Liberalismus konnte man also zwar nicht mehr die realen Forderungen der wirtschaftlichen und politischen Aktivität der aufsteigenden Bourgeoisie finden, aber dafür die illusorischen Hoffnungen eines Kleinbürgertums, das durch die Entwicklung der bürgerlichen Wirtschaft vernichtet und ins Proletariat

hinabgedrückt wurde, das aber doch, entgegen dem Augenschein, hoffte, sich zur Bourgeoisie erheben zu können. Die Geschichte dieses Liberalismus ist also nur die einer Spielart der Methode, mit der die Bourgeoisie aus ihren Opfern ihre eigenen Verteidiger machte.

Aber mit dem Aufkommen der Monopolwirtschaft, dem Wachstum und der Organisation des Proletariats, den imperialistischen Kriegen, dem Siege der Arbeiterklasse in der UdSSR, der sich verschärfenden Krise des Imperialismus, der politischen Diktatur der Bourgeoisie, der Zuflucht zum Faschismus, mußte die Bourgeoisie in fortschreitendem Maße auf die liberale Ideologie verzichten, in der sie bis dahin, koste es, was es wolle, ihre eigene Rechtfertigung gesucht hatte. Das geschah nicht auf einen Schlag, und nicht mit einem Mal verzichteten die bürgerlichen Philosophen auf ihre alten Liebhabereien.³ Aber man konnte beobachten, wie allmählich im bürgerlichen Denken Mythen und Philosophien entstanden und sich durchsetzten, die den Bedürfnissen einer Welt, die sich in voller Krise befand, besser entsprachen. Grob gesprochen kann man sagen, daß die bürgerlichen Philosophen ihre Vorkämpfer ausgewechselt haben, als sich die Form ihrer Welt änderte, und daß sie von Kant zu Hegel übergingen, als der Kapitalismus vom Liberalismus zum Imperialismus überging. Nunmehr konnte die Bourgeoisie es sich nicht einmal mehr erlauben, zu „retten, was noch zu retten ist“. Vom Ende des 19. Jahrhunderts ab sah sie, dem bedrohlichen Aufstieg der Arbeiterklasse gegenüber, in der Entfesselung von Weltkriegen das letzte Mittel, um sich am Leben zu erhalten. Dazu war mehr erforderlich als nur die lächerlichen Hoffnungen eines Kleinbürgertums — es waren Soldaten nötig, Politiker, Beamte und Behörden, die der Bourgeoisie zu Diensten standen, eine Arbeiterklasse, die sich fest im Zaum halten ließ. Man brauchte keine Intellektuellen mehr, die immer noch an einem verspäteten klassischen Liberalismus festhielten — man brauchte Philosophen, die den *Massen* Sand in die Augen streuten, die *Mythen* schufen, welche der Krise angemessen waren, Mythen, welche die Opfer der Krise schlucken konnten, man brauchte eine Ideologie der Sklaverei, um die Opfer zu mystifizieren und sie zur Verteidigung der letzten Positionen der Bourgeoisie zu mobilisieren. Man kann nunmehr beobachten, wie die Philosophie des Liberalismus nach und nach verschwindet, die Philosophie, in der es trotz allem einen gewissen Optimismus und ein gewisses Vertrauen zur Wissenschaft und zur Geschichte gab, und man sieht stattdessen Philosophien der „Erfahrung“, des „Handelns“, der „Intuition“, der „Existenz“, des „Lebens“, des „Heldischen“ und bald auch — des „Blutes“ entstehen. So entleerte man die Welt der Vernunft, um sie mit Mythen zu bevölkern.

³ Sie versuchten bis zur Verzweiflung, ihren Rückzug und ihren Verzicht durch das gleiche Vokabular zu verdecken, das die Philosophie verwandte, auf die sie Verzicht geleistet hatten. So rufen die reaktionären Philosophen des Imperialismus, ob es sich nun um Bergson, die Phänomenologie, den Pragmatismus, die Lebensphilosophie handelt, immer noch die *Freiheit* an, wenn sie auch auf den *Liberalismus* verzichten. Aber diese *Freiheit* hat nichts mehr mit einem *rationalen und universalen liberalen System* vom Kantischen Typ zu tun; sie ist eine blinde Pflichterfüllung im Dienste der Macht und des Lebens oder ihrer Ersatzmittel.

Wenn man nicht von diesem Zusammenhang ausgeht, ist es schwierig zu verstehen, wieso man „zu Hegel zurückkehrte“ und wie man diese Rückkehr verstand. Dabei ist zunächst zu bemerken, daß diese Rückkehr in Europa am Ende des 19. Jahrhunderts allenthalben zu beobachten ist und während des halben Jahrhunderts, das wir soeben durchlebt haben, andauert. Die Debatten des ersten Hegel-Kongresses (1930), wo die Hegel-Studien in Deutschland, Holland, Großbritannien, Italien und Frankreich zur Debatte standen, bestätigen dieses eindrucksvolle Zusammentreffen. Frankreich allein war bei diesen Studien im Rückstand, auf Grund des ungewöhnlich starken philosophischen Chauvinismus, der in unserem Lande durch die imperialistischen Konflikte am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts ausgelöst wurde; bei uns herrschte eine Verhimmelung der „großen Tradition der französischen Geistigkeit“, die man der „bösen“ deutschen Philosophie gegenüberstellte. Dazu kam, daß „liberale“ Philosophen vom Typ Descartes und Kant bei uns überlebten, begünstigt durch die Lage, die das Wohlgefühl des Sieges von 1918 geschaffen hatte, durch ein relativ langsames Fortschreiten der Kapitalkonzentration, das koloniale Sicherheitsventil usw. Es ist mit unserer Behauptung durchaus zu vereinbaren, daß die Länder, in denen die Rückkehr zu Hegel ihren schärfsten Ausdruck fand, Deutschland und Italien waren. Der „fortgeschrittene“ Zustand des Hegel-Studiums in Deutschland und Italien ist offensichtlich nicht ohne Beziehung zu dem „fortgeschrittenen“ Zustand der Entwicklung der Krise und dem Aufstieg des Faschismus in diesen Ländern.

Es ist ferner zu bemerken, daß bei diesem Phänomen die Ausdeutung Hegels und die „Rückkehr“ zu Hegel eng miteinander verbunden sind. Die Bourgeoisie greift nicht etwa auf Hegel zurück, um zu versuchen, den realen historischen Sinn seines Denkens zu verstehen, noch auch, um in der rationalen Dialektik die Versprechungen einer revolutionären Methode zu finden. Sie übt nicht, wie die Theoretiker des wissenschaftlichen Sozialismus, eine Kritik des Hegelschen Systems mit dem Ziel, in ihm einen rationalen und revolutionären Kern zu entdecken. Sie geht geradewegs zu den reaktionären Seiten der Hegelschen Philosophie, aber da sie nun nicht mehr in der Lage ist, den alten Meister in zwei Teile zu schneiden, unternimmt sie es, aufzuzeigen, daß der Revolutionär in Hegel in Wirklichkeit nur ein verkleideter Reaktionär ist. Es vollzieht sich nun eine ganze erbauliche Exegese, deren Initiatoren in Deutschland Dilthey, Haering, Kroner und Glockner waren, während Jean Wahl und Hyppolite in Frankreich nur ihre Nachbeter wurden. Das ganze Unternehmen hatte zum Ziel, aufzuzeigen — den starken Worten von Dilthey zufolge —, daß die Dialektik *nicht* wissenschaftlich ist, daß die „Dialektik nichts ist, als der Irrationalismus, der sich als Methode ausgebildet hat“, und daß man nun in Wahrheit eine „rationale Dialektik in einem urwüchsigen Irrationalismus“ suchen muß oder, wie man es auch ausdrückte, daß das Wahre an dem Hegelschen „Panlogismus“ in einem grundsätzlichen „Pantragismus“ besteht. Was den „urwüchsigen Irrationalismus“, den „Pantragismus“ anbetrifft, so mußte man diese Motive irgendwo auffinden, möglichst *vor* dem „Rationalismus“ und

„Logismus“. Wenn je die Jugend zu irgend etwas gut war, so bei diesem genialen Unternehmen. Es brach geradezu das goldene Zeitalter der Jugendwerke Hegels aus Bern, Frankfurt und Jena an. Man veröffentlichte sie (Nohl 1907, Lasson 1923, Hoffmeister 1931 und 1936), und man schälte die gesuchten Ideen aus ihnen heraus. Die Gedanken in diesen Jugendwerken waren dunkel ausgedrückt, und darum nannte man sie irrational; sie sprachen von der Religion, und so entschied man sich dafür, sie für theologisch anzusehen.⁴ Sie beschrieben Konflikte, und darum entschied man, daß sie geradezu eine Zerrissenheit darstellten. Es blieb nur noch übrig, einen Siegesjubiläum über die „Intuition der Jugend“ anzustimmen (die ja, wie man wohl weiß, ein reifer Mann niemals ablegt, sondern, im Gegenteil, sein Leben lang zu entwickeln, zu klären und zu transformieren pflegt, genau wie wir alle unser ganzes Leben damit zubringen, hinter unserer ersten Jugendliebe herzulaufen) und dann zu proklamieren, daß die ganze mächtige Dialektik der reifen Jahre Hegels nichts weiter sei als das Kleingeld dieser grundlegenden Intuition, dieser religiösen, irrationalen, tragischen Intuition. Damit war der Streich geführt, und um die „Phänomenologie“ und die „Enzyklopädie“ zu verstehen, schickt man uns, ohne dabei das Gesicht zum Lachen zu verziehen, zu Abraham, zu seinem Sohn und in die Wüste. Es ist von jetzt ab nur allzu klar, daß diese Exegese nur ein Unternehmen war, das aus durchsichtigen Gründen in Angriff genommen wurde.

Diese ganze Ausdeutung gestattet es, den Sinn dieser „Rückkehr“ besser zu verstehen. Es ist zunächst recht bemerkenswert, daß die Bourgeoisie nach einem halben Jahrhundert auf Hegel aus Gründen zurückkommt, die, unter Berücksichtigung der veränderten Umstände, an die Gründe denken lassen, die sie ein Jahrhundert vorher zur Abkehr von Hegel veranlaßten. Dieses Zusammentreffen ist nicht zufällig. Die Hegelsche Staatsphilosophie zum Beispiel kann in ihrem allgemeinen politischen Sinn, wenn nicht in ihrem tatsächlichen Inhalt, in der Tat der imperialistischen Bourgeoisie so ziemlich den gleichen Dienst leisten, den sie ein Jahrhundert früher dem preußischen Feudalismus geleistet hatte. Die Hegelsche Theologie vom Staat unterwirft in der Tat eine junge, sich in raschem Wachstum befindliche Klasse (damals die Bourgeoisie der „bürgerlichen Gesellschaft“) dem Willen einer anderen Klasse, die nur um so reaktionärer wird, je mehr sie sich im Todeskampfe befindet (damals dem des preußischen Feudalismus). Heute sind die Rollen anders verteilt. Heute ist es die imperialistische Bourgeoisie, die im Todeskampfe liegt und von der aufsteigenden Arbeiterklasse überholt und abgeurteilt wird. Darum liegt nichts Erstaunliches darin, daß die sterbende Bourgeoisie sich mit Wollust zu dem Hegelschen Beispiel einer „Philosophie des Staates“ oder einer „Philosophie der Geschichte“ zurückwendet. Denn durch diese Werke will Hegel die aufsteigende Klasse in Knechtschaft halten, die Welt also, die entsteht, der Welt, die stirbt, zu Füßen legen. Es ist kein Zufall, wenn der deutsche Geschichtsphilosoph des Imperialismus, Meinecke, aus Hegel den genialen Vor-

⁴ Lukacs hat diese Mystifikation in seinem Werk: „Der junge Hegel“ klargestellt.

läufer der reaktionären Politik Wilhelms II. macht, wenn italienische Doktrinäre, wie Gentile und Costamagna, für den Faschismus eine Hegelsche Staatsphilosophie neu schaffen, wenn Mussolini bei Sorel in die Schule geht, der Marx „revidierte“, indem er wieder auf Hegel zurückging, und wenn unsere Modernen, die Raymond Aron, Fessard und Konsorten, bei Hegel die Motive finden, mit denen sie den Projekten der Reaktion in Frankreich ihren Segen erteilen können.

Es genügt heute nicht mehr, einfach das Wort von Marx wieder aufzunehmen, daß die Dialektik in ihrer mystifizierten Form von neuem in Mode sei, weil sie das, was existiert, heilig zu sprechen scheine, weil sie es erlaube, die Knechtschaft in Freiheit, die Ausbeutung in das allgemeine Wohl, die Polizeimaßnahmen und den Krieg in eine Verteidigung der menschlichen Person umzutaufen. Man muß noch viel weiter gehen und *in der Gewalt und im Kriege den wahren Urgrund der mystifizierten Dialektik* erkennen. Die gegenwärtigen Ereignisse passen zu der bürgerlichen Ausdeutung Hegels und der Resonanz, die seine preußische Philosophie heute findet. Es ist ganz außerordentlich, heute konstatieren zu können, daß Marx bis zum Grund des Problems vorgedrungen ist, wenn er in seiner Kritik der Rechts- und Staatsphilosophie Hegels schreibt, daß dieser Idealismus seine eigentliche Wirklichkeit nur in Kriegs- und Katastrophenzeiten erhalte, so daß sich sein Wesen geradezu in einem wirklich existierenden Kriegs- oder Notzustand des Staates ausdrückt, während sein Friedenszustand gerade der Krieg und die Notlage des staatlichen Organismus ist.

Die schöne *liberale* Epoche, in der die Weltgeschichte den harmonischen Zusammenklang zwischen der Aktivität und dem Gesetz zum Abschluß bringen sollte, ist zu Ende. Mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus ist die Bourgeoisie in eine tragische Welt eingetreten, in den *realen Notstand des gesellschaftlichen Organismus*, dessen letzter Ausdruck der Krieg ist. Nun, die mystifizierte Dialektik gibt der Bourgeoisie genau die „tragischen“ Vorstellungen der Krise, in denen sie ihre eigene Welt wiederfindet, die einzigen Ideen, die die letzten Steigerungen ihrer Diktatur rechtfertigen: der Diktatur der Gewalt und des Krieges. Es ist insbesondere kein Zufall, wenn unsere modernen Hegelianer in das Zentrum ihres Denkens die Hegelsche Robinsonade gestellt haben, die Dialektik von Herr und Knecht, wenn Fessard, Riquet, Hyppolite, Kojève und Kompagnie ihre Freude gerade an dieser Mythe haben. Sie finden in der Tat in ihr, daß die „menschliche Beschaffenheit“ die Angst und die Gewalttat zur Grundlage hat, „den Kampf um die Geltung“, „den Kampf bis zum Tode“, einen neuen „Machtwillen“, der ganz einfach zum Universalschlüssel aller menschlichen Probleme wird. In dieser Beziehung tun sie nichts, als in die Hegelsche Mythe die Themen des zeitgenössischen Faschismus hineinzuprojizieren und die „allgemeine menschliche Beschaffenheit“ gedanklich mit dem Zustand ihrer eigenen Klasse im Todeskampf gleichzusetzen.

Aber diese Verwendung von Hegel ist keineswegs nur „deskriptiv“; sie hat nicht *nur* das Ziel, Ideen zu produzieren und Beziehungen zu schaffen, die das gute Gewissen der Polizisten, der Söldner und der Aben-

teurer stärken sollen, auf die die Bourgeoisie heute angewiesen ist. Es gibt dabei noch ein anderes Ziel: Die „Revision“ der Marxschen Lehre.

Marx ist diesmal nicht mehr ein beliebiger Autor, den man, wie das Jahrzehnte hindurch der Fall war, damit erledigen kann, daß man ihn übergeht. Heute hat die Arbeiterklasse in dem Denken des Gründers des wissenschaftlichen Sozialismus die theoretische Waffe ihrer Befreiung erkannt. Der Marxismus ist das Denken von Millionen Menschen, die in den kommunistischen Parteien der ganzen Welt organisiert sind, ein Denken, das im Lande des Sozialismus, in den Volksdemokratien und in den täglichen Kämpfen der Arbeiterklasse und der Kolonialvölker, die noch der kapitalistischen Ausbeutung unterworfen sind, triumphiert. In diesem Denken hat sich die „rationelle“ Seite der Dialektik zu einem wirklichen Verständnis der Geschichte in ihrem materiellen Inhalt entwickelt, die — in der Wissenschaft und den von ihr untrennbaren Ereignissen — mit Sicherheit den Sturz der Bourgeoisie und den Sieg der Arbeiterklasse, durch den die ganze Menschheit befreit wird, voraussagt. Gegenüber diesem Generalansturm, in diesem letzten Kampf kann die Bourgeoisie nicht genug Waffen finden, die für sie verwendbar sind. Darum sind von jetzt ab ihre Philosophen, ebenso wie ihre Unternehmer und Minister, „Kampfphilosophen“, die gegenüber den Meistern des wissenschaftlichen Sozialismus, mit Vorliebe den ältesten gegenüber, die gleichen Fälschungsmanöver, wenn nicht die gleichen Provokationen, zur Anwendung zu bringen suchen, mit denen die Polizisten Erfolge gegen die Arbeiterbewegung erzielen möchten. Diese Ausdrücke erscheinen vielleicht übertrieben; in Wirklichkeit aber gehen sie keineswegs über die Wahrheit hinaus. In der Tat ist die Zeit gekommen, *wo die alles beherrschende Beschäftigung der bürgerlichen Philosophen und Literaten sich auf folgendes Problem konzentriert: Wie muß die Wahrheit aussehen, damit die Kommunisten unrecht haben? Wie muß Marx aussehen, damit die Kommunisten unrecht haben?* Auf diese Weise *lügen* unsere bürgerlichen Politiker und unsere bürgerlichen Philosophen die Wahrheit und die Ereignisse derart um, wie sie sie brauchen, um ihren Gegner besser verdammen zu können. Wir denken bei dieser Gelegenheit an das berühmte Eisenbahnunglück, das sich im Norden Frankreichs während des Streiks der Bergarbeiter im Jahre 1948 ereignete. Es enthüllte ein Beispiel der gleichen demonstrativen Logik: „Um den Einsatz der Truppe und ihr Feuern zu rechtfertigen“ — dieser Zusatz verstand sich dabei von selbst — „*müssen* die Streikenden Verbrecher sein; um Verbrecher zu sein, *müssen* sie zum Beispiel Züge zum Entgleisen bringen. Sie tun das nicht? *Dann tun wir es für sie.*“ Auf diese Art ist man nunmehr im Begriff, einen *Marx zu fabrizieren, damit er...* Der Hegel unserer bürgerlichen Philosophen spielt gegenwärtig bei diesem Unternehmen eine wichtige Rolle; er soll klar und deutlich zeigen, *wie der wahre Marx sein muß, um:* 1. die Kommunisten unrecht haben zu lassen; 2. der imperialistischen Bourgeoisie das Recht zu geben, sie zu behandeln, wie sie es tut, und ihre Politik der Gewaltanwendung weiter fortzusetzen.

So wird aus Hegel der Vater der Götter und Menschen, unser aller

Vater und — wohlverstanden — auch der Vater von Marx. Marx hat ihn nur falsch verstanden — wohlverstanden. Er hat versucht, sich ihm zu entziehen, indem er eine wissenschaftliche und materialistische Geschichtstheorie begründete. Aber in Wahrheit hat sich ihm Marx gar nicht entziehen können. Seine Wahrheit bleibt in Hegel beschlossen, und er ist daher ein ebensolcher Idealist wie Hegel, er hat nur in den Fortschritt der Idee einen ökonomischen Inhalt einbezogen, der, wie man schon zugestehen muß — also gestehen wir ihn zu... Es bleibt übrig, daß Marx ein Utopist ist, der die unmögliche *Idee* des Kommunismus verwirklichen wollte und der sich zu diesem Zwecke des Proletariats als seines „Instruments“ bedient. Dies ist eine Tirade, die, wie durch Zufall, alle trotzkistischen Litaneien in sich vereint: das unglückliche Proletariat, das „getäuscht“, „mißbraucht“ und „ausgebeutet“ wird von diesem Utopisten Marx und seinen erbarmungslosen Nachfolgern. Er hat es in den Klassenkampf hineingerissen, indem er ihm im Namen der Wissenschaft die ganze Welt versprach. Er hat nur die Wahrheit der universellen menschlichen Beschaffenheit gefunden: die Tragik des Kampfes bis zum Tod und der Gewalt, von der man schon bei Hegel lesen konnte — die Tragik dieses Kampfes bis zum Tod und dieser Gewalt, die so eng mit der menschlichen Natur verknüpft sind, daß die Bourgeoisie sie jeden Tag auf dem Rücken der Streikenden, der Friedenskämpfer und der Kolonialvölker vordemonstriert! — so eng verknüpft mit der menschlichen Beschaffenheit, daß auch der Faschismus eine neben anderen Ausdrucksmöglichkeiten für sie sein kann, schließlich sogar eine vollkommenere als die anderen.

Hier sind wir beim letzten Sinn dieser bürgerlichen Auferstehung Hegels angelangt. Die Themen, die die bürgerliche Philosophie bei Hegel „findet“, sind — welch ein Zufall! — die Mythen, die die Bourgeoisie benötigt, um in ihrem Verzweiflungskampf die Gewissen zu be- und entwaffnen. Glockner sagte im Jahre 1931, daß das, was hinter der „Rückkehr“ zu Hegel stehe, in Wahrheit Kant sei. Das war nur eine halbe Wahrheit, obgleich die einzige Halbwahrheit, die er noch offen eingestehen konnte. Wir sehen heute, daß die bürgerliche Parteinahme für Hegel nur eine Anklage gegen Marx beinhaltet. Die große Rückkehr zu Hegel ist nur ein verzweifelter Angriff gegen Marx, der in der spezifischen Form durchgeführt wird, die der Revisionismus in der Endkrise des Imperialismus annimmt — *ein Revisionismus faschistischen Charakters*.

Über philosophische Fragen der modernen Physik

LAJOS JÁNOSSY (Budapest):

Viele Physiker stellen sich auf den Standpunkt: man solle die Physik gefälligst „in Ruhe lassen“ mit philosophischen Fragestellungen, da die Entwicklung doch zeige, daß die Ergebnisse der Physik aus direkten Erfahrungstatsachen herauswachsen, so daß eine philosophische Einmischung dabei nur als Hindernis angesehen werden könne. Diese — meiner Meinung nach unrichtige — Einstellung vieler Physiker erwächst zum Teil aus dem Umstand, daß es tatsächlich viele Fälle gibt, in denen Philosophen zu physikalischen Problemen Stellung genommen haben, ohne eine genügende Sachkenntnis zu besitzen, und auf diese Weise oft recht naive Urteile aussprachen. Allerdings, wenn wir hier Philosophen kritisieren, die ohne Sachkenntnis in physikalischen Fragen Stellung genommen haben, so müssen wir, um gerecht zu sein, noch viel mehr jene Physikerkollegen kritisieren, die ohne genügende philosophische Bildung oder Sachkenntnis oft zu philosophischen Fragen recht leichtfertig Stellung nehmen.

Ich habe das Gefühl, daß diese Einstellung einiger Physiker zur Philosophie und einiger Philosophen zur Physik in der sich in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ abwickelnden Diskussion eine große Rolle spielt. Als Beispiel möchte ich zur Diskussion zwischen Victor Stern und Brigitte Eckstein eine Bemerkung machen. Brigitte Eckstein schreibt: „Ein Beispiel für ‚Kompetenz-Schwierigkeiten‘ bietet die Diskussion über den Michelson-Versuch. Stern erscheint es als ‚Leichtfertigkeit‘, lediglich aus dem negativen Ausfall des Michelson-Versuchs auf die Nicht-Existenz des absoluten Raums zu schließen“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Heft 4/II/1954, S. 929).

Einerseits kann ich den Standpunkt von Brigitte Eckstein gegenüber der Kritik Sterns an der Relativitätstheorie sehr genau verstehen. Ich selbst hätte vor nicht allzu langer Zeit auf die Sternsche Kritik der Relativitätstheorie ähnlich reagiert. Wenn wir im Moment vollkommen dahingestellt sein lassen, ob Stern mit seiner Auffassung sachlich recht hat, so ist jedenfalls seine Argumentation nicht geeignet, den Physiker von der eventuellen Fehlerhaftigkeit des allgemein anerkannten Standpunktes zu überzeugen. Andererseits: Wenn ich selbst zwar nicht mit der Argumentation, so doch mit den Ergebnissen von Stern in gewissem Sinne sympathisiere, so kommt dies daher, daß ich in den letzten Jahren die Originalarbeiten auf dem Gebiet der Relativitätstheorie noch einmal durchstudiert habe und gerade dieses Studium mich zur Vorsicht mahnt. Auf diese Frage möchte ich weiter unten noch zurückkommen.

Meine Meinung ist die, daß philosophische und physikalische Fragen oft recht kompliziert miteinander verwoben sind und eine ernste Zusammenarbeit zwischen Physikern, die sich auch mit Philosophie beschäftigt haben, einerseits und Philosophen, die sich ihrerseits die Mühe

genommen haben, sich mit den Problemen der modernen Physik ernstlich vertraut zu machen, andererseits außerordentlich fruchtbar werden kann und meiner Meinung nach zu einer ernststen Weiterentwicklung der Physik (und wahrscheinlich auch der Philosophie) führen wird.

Ich möchte an zwei wichtigen Beispielen aufzeigen, daß es innerhalb der modernen Physik bedeutsame philosophische Fragen gibt, in denen man sich auch als Physiker der Stellungnahme nicht entziehen kann, und daß diese Fragen vom Standpunkt der tatsächlichen Entwicklung der Physik von großer Relevanz sind. Diese zwei Fragen hängen mit den Grundlagen der Relativitätstheorie und mit denen der Quantenmechanik zusammen.

*

Die Relativitätstheorie entstand als ein Erklärungsversuch des negativen Ausgangs des Michelson-Morleyschen Versuches. Nach dem Michelson-Morley-Versuch wurden eine Reihe anderer Versuche ausgeführt, alle mit dem Ziel, die absolute Bewegung der Erde relativ zum Äther experimentell aufzuzeigen. Diese Versuche hatten alle ein negatives Ergebnis, d. h., es gelang weder durch optische, elektrische oder zum Teil auch mechanische Versuche, den absoluten Bewegungszustand der Erde relativ zum Äther festzustellen.

Aus der ganzen Reihe von negativen Ergebnissen kam Einstein zu der Schlußfolgerung, daß es wohl gar kein Experiment geben könne, das geeignet wäre, die absolute Bewegung der Erde anzuzeigen. Einstein schloß: Da es keinen Versuch geben kann, der geeignet wäre, den absoluten Bewegungszustand der Erde zu bestimmen, ist es „sinnlos“, von einer solchen absoluten Bewegung zu sprechen. Einstein stellt die Forderung auf, die Theorie in einer solchen Weise zu formulieren, daß es unnötig wird, von einer absoluten Geschwindigkeit zu sprechen.

Eine dieser Forderung entsprechende Formulierung der Theorie gelang Einstein in der bekannten Weise. Er kam zu der Schlußfolgerung, daß man ohne die Konzeption der absoluten Bewegung auskommt, wenn man Transformationsformeln einführt, die beim Übergang von einem Koordinatensystem zu einem anderen nicht nur die Ortskoordinaten, sondern auch die Zeit transformieren. In dieser Weise wird nach Einstein der Begriff der Gleichzeitigkeit ein relativer Begriff: Zwei Ereignisse, die von einem System aus gesehen als gleichzeitig erscheinen, erscheinen von einem anderen Beobachtungssystem aus nicht mehr als gleichzeitig.

Die Einsteinsche Interpretation des Michelson-Morleyschen Versuches und ähnlicher Versuche ist nun *logisch keineswegs die einzig mögliche*. Vor Einstein gaben Lorentz und, unabhängig davon, Fitzgerald eine andere Interpretation desselben Materials. Lorentz und Fitzgerald nehmen an, daß es einen Äther gibt und daß sich die elektromagnetischen Erscheinungen relativ zu diesem Äther nach den Maxwellschen Gleichungen abspielen. In einem relativ zum Äther bewegten System breitet sich nach Lorentz und Fitzgerald das Licht nicht mehr isotrop aus, aber diese Anisotropie, die an sich zu einem positiven Effekt im Falle des Michelson-Morleyschen Interferenzversuches führen müßte, wird dadurch kompensiert, daß das gegen den Äther bewegte

Interferometer sich vermöge seiner Bewegung deformiert. Diese Deformation kompensiert genau den durch die Anisotropie hervorgerufenen Effekt. Oder, ein relativ zum Äther bewegtes Interferometer zeigt die rein geometrisch erwartete Streifenverschiebung nicht, weil die bewegten Teile des Interferometers durch die Bewegung derart verzerrt werden, daß die Verzerrung den geometrisch zu erwartenden Effekt genau kompensiert.

Mathematisch unterscheidet sich die Lorentz-Fitzgeraldsche Auffassung überhaupt nicht von der Einsteinschen Auffassung; gleichgültig, ob wir uns auf den Einsteinschen oder auf den Lorentz-Fitzgeraldschen Standpunkt stellen, wir bekommen dieselbe Antwort in allen jenen physikalischen Fragestellungen, die heute als experimentell entschieden betrachtet werden können. Der Streit zwischen den zwei Anschauungen kann auf die Frage reduziert werden, ob die Deformationen von Lorentz und Fitzgerald „wirkliche“ Deformationen oder, wie Einstein behauptet, „scheinbare“ Deformationen sind. Daß tatsächlich mathematisch kein Unterschied zwischen den Formalismen besteht, folgt daraus, daß beide Anschauungen die Lorentz-Transformation zur Grundlage nehmen.

Wir haben diese bekannten Tatsachen deswegen so ausführlich besprochen, weil wir die Aufmerksamkeit darauf lenken wollen, daß der Unterschied zwischen der Lorentz-Fitzgeraldschen Auffassung und der Einsteinschen Auffassung *rein philosophisch* ist. Gerade wenn wir uns auf den recht engen, aber oft benutzten Standpunkt stellen wollten, daß es sinnlos sei, einen Unterschied zu machen zwischen Aussagen, zwischen denen experimentell kein Unterschied gemacht werden kann, gerade dann müßten wir hier zu der (meiner Meinung nach unrichtigen) Schlußfolgerung kommen: es gebe überhaupt keinen Unterschied zwischen den Auffassungen von Einstein und Lorentz.

In Wirklichkeit handelt es sich um eine tiefe philosophische Frage. Die ältere Lorentz-Fitzgeraldsche Auffassung versucht, die materiellen Gesetzmäßigkeiten von festen Körpern festzustellen. Sie versucht, durch die Analyse der inneren Kräfte zu zeigen, wie diese den festen Körper zusammenhalten, und daß die Beschleunigung eines festen Körpers eine dauernde Veränderung desselben zur Folge hat. Die Änderung des Translationszustandes eines festen Körpers, die selbstverständlich nur durch Beschleunigung hervorgerufen werden kann, muß daher eine Deformation zur Folge haben. Dieser Gedanke, der in den Lorentzschen Arbeiten mehr oder weniger explizit zu finden ist, läßt sich detailliert durchführen.

Für die Einsteinsche Auffassung dagegen ist das Primäre die formale Beschreibung von Zuständen. Die Einsteinsche Fragestellung wird im allgemeinen nicht so formuliert: Was geschieht mit einem Körper, wenn er beschleunigt wird, und wie verändert er sich durch die Beschleunigung? — Es wird vielmehr gefragt: Was sieht ein Beobachter, und was sehen Beobachter, die sich in verschiedenen Bewegungszuständen relativ zum Objekt befinden? Der Unterschied zwischen Lorentz und Einstein könnte auch so formuliert werden, daß Lorentz physi-

kalisch die Eigenschaften des Objekts untersucht, während die Einsteinsche Auffassung sich damit begnügt, die Rolle des Zuschauers zu analysieren.

Obwohl viele Physiker behaupten, daß sie sich nicht mit Philosophie, sondern nur mit physikalischen Fragen beschäftigen wollen, nehmen die meisten Physiker in dieser wesentlich philosophischen Fragestellung eindeutig Stellung. Es wird oft ausführlich erklärt, warum die Einsteinsche Auffassung ungeheuer viel vollkommener sei als die veraltete Lorentzsche Auffassung. Ich möchte hier ein Zitat aus dem hervorragenden Buche Max von Laues als Beispiel bringen: „... Eine eigentliche experimentelle Entscheidung zwischen der erweiterten Lorentzschen und der Relativitätstheorie ist dagegen wohl überhaupt nicht zu erbringen, und wenn die erstere trotzdem in den Hintergrund getreten ist, so liegt dies hauptsächlich daran, daß ihr, so nahe sie auch der Relativitätstheorie kommt, doch das große, einfache, allgemeine Prinzip mangelt, dessen Besitz der Relativitätstheorie von vornherein etwas Imposantes verleiht.“ (Die Relativitätstheorie. Erster Band: Das Relativitätsprinzip der Lorentztransformation. Dritte Auflage, Braunschweig 1919, S. 34.)

Man könnte ähnliche Zitate aus vielen anderen Lehrbüchern der Physik bringen, die alle beweisen, daß die Physiker eindeutig Stellung nehmen in der doch angeblich durch Experiment nicht entscheidbaren Frage zwischen Einstein und Lorentz. Ich selbst glaube, daß es richtig ist, in dieser Frage Stellung zu nehmen, wenn ich selbst auch nicht überzeugt bin, daß die gegenwärtig unter den Physikern allgemein verbreitete Stellungnahme die richtige ist.

Übrigens, wenn wir das Lauesche Zitat aufmerksam analysieren, dann sehen wir, daß es sich gar nicht darum handelt, daß man zwischen den zwei Standpunkten prinzipiell nicht unterscheiden könnte, sondern eher darum, daß es unmöglich ist, experimentell zu beweisen, daß die Einsteinsche Auffassung die richtige ist und die Lorentzsche die falsche. Die Einsteinsche Auffassung behauptet ja im wesentlichen, daß bestimmte Dinge nicht möglich seien, konkret: daß es prinzipiell keine Wirkung geben könne, die sich mit Überlichtgeschwindigkeit ausbreitet. In gewissem Sinne ist die Einsteinsche Auffassung zu einer ewigen Defensive verurteilt mit der Behauptung, daß es unter den uns völlig unbekannten Wirkungen keine sich mit Überlichtgeschwindigkeit ausbreitende geben könne. Würden wir eine derartige Wirkung finden, so wäre dies ein experimenteller Beweis der Unrichtigkeit des Einsteinschen Standpunktes, ohne daß der Lorentzsche Standpunkt tangiert würde. Wir zitieren wieder aus Laues Buch: „Die Listen der Experimente, bei welchen nach einem Einfluß der Erdbewegung gesucht wurde, ließe sich sogar noch erheblich verlängern. Bei keinem hat sich das Gesuchte beobachten lassen, und darin liegt die festeste Stütze für die Überzeugung von der Existenz eines Relativitätsprinzips“ (Die Relativitätstheorie, Erster Band. A. a. O., S. 30).

Diese recht vorsichtige Formulierung Laues spiegelt den Standpunkt vieler Physiker in den zwanziger Jahren wider. Seither, ohne daß sich

wesentlich neue Gesichtspunkte ergeben hätten, hat sich der vorsichtige und bedachte Standpunkt Laues zu einem rein dogmatischen Standpunkt verhärtet. Der heutige Standpunkt ließe sich durch viele Zitate charakterisieren. Ich bringe hier die Fortsetzung des Zitats aus dem Diskussionsbeitrag von Brigitte Eckstein aus der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“: „Als Nicht-Physiker kann er (nämlich Stern, L. J.) nicht wissen, daß zu dieser Frage kein anderes Experiment erdacht werden kann — einfach weil es keine anderen Erscheinungen gibt, in die ‚der Äther‘ hineinspielt, die er beeinflussen kann. So mögen die Argumente des Physikers dem Außenstehenden mitunter willkürlich oder leichtfertig erscheinen — er kann nicht wissen, welche Summe von Erfahrungsmaterial in dieser oder jener Aussage ihren Niederschlag findet“ (Heft 4/II/1954, S. 929).

Ich nehme an, daß sich Brigitte Eckstein vielleicht viel schärfer ausgedrückt hat, als sie es getan hätte, hätte sie nicht der Ärger über den jedenfalls dilettantisch anmutenden Angriff auf die Relativitätstheorie seitens Sterns beeinflußt. Ich möchte aber vorschlagen, daß Physiker, die den obigen Standpunkt vertreten, einmal den Versuch machen sollten, die Originalarbeiten über die Relativitätstheorie und angrenzende Probleme noch einmal unbefangen, d. h. von einem objektiven Standpunkt zu studieren. Ich schlage also vor, noch einmal das gutbekannte Material, wie es in den Originalarbeiten dargestellt ist, kritisch durchzusehen mit der Absicht, objektiv festzustellen, was mit Sicherheit bewiesen, was eine wahrscheinliche Vermutung und was als philosophische Konstruktion zu betrachten ist. Nachdem ich eine solche Analyse meinerseits begonnen habe, würde ich mich nicht trauen, eine so starke Behauptung, wie sie in obigem Zitat enthalten ist, zu unterschreiben.

Die Frage der Entscheidung zwischen der Lorentz-Fitzgeraldschen und der Einsteinschen Auffassung ist deswegen wichtig, weil die Einsteinsche Auffassung als einen wesentlichen Bestandteil die Hypothese enthält, daß eine physikalische Wirkung sich nicht mit Überlichtgeschwindigkeit ausbreiten könne, während die Lorentzsche Auffassung keine solche allgemeine Aussage macht.

Diese Frage ist auch deswegen von großer Wichtigkeit, weil heute die Quantentheorie mit großen Schwierigkeiten kämpft und sich uns in der einen oder anderen Form die Frage aufdrängt, ob sich nicht die Schwierigkeiten der Quantentheorie lösen ließen, wenn wir von der Annahme ausgingen, daß innerhalb von Atomen, aber auch von größeren Systemen, sich unter Umständen Wirkungen mit Überlichtgeschwindigkeit ausbreiten können. Wenn wir uns von vornherein auf den Einsteinschen Standpunkt stellen und alle solche Auffassungen, die Überlichtgeschwindigkeit voraussetzen, als absurd ablehnen, dann setzen wir uns der Gefahr aus, daß wir eventuell eine für die Weiterentwicklung fruchtbare Idee eines allgemeinen Vorurteils wegen von vornherein ablehnen.

Ich habe meine Auffassungen über die physikalische Interpretation der Lorentztransformation in einem ausführlichen Artikel, der in den „Annalen der Physik“ erschien, dargelegt und beabsichtige, auf die physikalische Fragestellung in Fachzeitschriften zurückzukehren. Des-

wegen will ich hier nicht detailliert die physikalische Fragestellung behandeln, sondern meinen Standpunkt nur grundsätzlich beleuchten. Ich bin der Meinung, daß die Lorentzsche Konzeption des absoluten Äthers, in den die ganze Welt eingebettet zu denken ist, vom philosophischen Standpunkt aus unannehmbar ist. Jedoch glaube ich, daß die Lorentzsche Auffassung vernünftig modifiziert werden kann, so daß man ein Modell erhält, das viel annehmbarer ist als die ursprüngliche Lorentzsche Auffassung, das aber die Einsteinschen Annahmen über Lichtgeschwindigkeit und Gleichzeitigkeit nicht enthält.

Wenn man mit Lorentz die Maxwellschen Gleichungen auf ein bevorzugtes Bezugssystem bezieht, so ist es ja keineswegs nötig anzunehmen, daß dieses Bezugssystem auf den ganzen Weltenraum extrapoliert werden kann. Der Michelson-Morleysche Versuch ist doch nur auf der Erde ausgeführt worden, wenn wir also ein Bezugssystem einführen, das — sagen wir — relativ zum Schwerpunkt des Sonnensystems ruht, und annehmen, daß dieses System, weit über das Sonnensystem hinaus extrapoliert, keine besondere Bedeutung hat, dann haben wir ein für alle praktischen Zwecke brauchbares Koordinatensystem. Meiner Meinung nach ist es keineswegs unsinnig, einem solchen System für unsere nahe Umgebung besondere Bedeutung zuzuschreiben. Wir können zwar mit dem Michelson-Morleyschen oder einem ähnlichen Experiment eine relative Bewegung im Verhältnis zu diesem System nicht feststellen, aber warum versteifen wir uns darauf, etwas mit dem Michelson-Morleyschen Interferometer zu suchen, was anderweitig deutlich zutage tritt? Das System, in dem das Sonnensystem ruht, ist in großem Maße durch die Fixsterne unserer Umgebung ausgezeichnet. In diesem System haben die uns umgebenden Fixsterne relativ kleine Geschwindigkeiten.

Übrigens hat uns gerade die allgemeine Relativitätstheorie gezeigt, daß die Fliehkräfte in einem sich drehenden System als die Reaktion der uns umgebenden Fixsterne verstanden werden können. Fliehkräfte finden wir in einem sich gegen die Fixsterne drehenden System. Meiner Meinung nach (und dies ist in meinem detaillierten Artikel näher ausgeführt) können wir von genau demselben Standpunkt aus sagen, daß die von Lorentz vorausgesetzte Deformation eines festen Körpers, der in Bewegung gebracht wird, als eine Rückwirkung der uns umgebenden Fixsterne erklärt werden kann. Ich sehe hier prinzipiell keinen Unterschied zwischen der Fragestellung der allgemeinen Relativitätstheorie bezüglich der absoluten Drehbewegung und der hier aufgeworfenen Fragestellung der Translation in bezug auf das Fixsternsystem.

Insbesondere möchte ich darauf aufmerksam machen, daß es mathematisch nicht schwer ist, die Lorentz-Deformationen mit der relativen Bewegung zu den Fixsternen in Verbindung zu bringen, wenn wir annehmen, daß die bindenden Kräfte zwischen den Atomen eines festen Körpers sich mit Lichtgeschwindigkeit ausbreiten und der Träger dieser Kräfte zwar nicht der Weltäther, wohl aber das die Weltkörper umgebende nahezu stationäre Gravitationsfeld ist.

Hier wollen wir auf ein altes Mißverständnis hinweisen, das im wesentlichen philosophischer Natur war, aber meiner Meinung nach die

Entwicklung der Physik entscheidend beeinflußt hat. Es ist die Frage, wie weit die von Lorentz eingeführte Deformation als Annahme „ad hoc“ zu werten ist. Meiner Meinung nach ist die Lorentzsche Hypothese durchaus natürlich, dies konnte man aber am Anfang des Jahrhunderts, als die Atomistik noch wenig entwickelt war, nicht übersehen. Wenn nämlich seinerzeit Michelson und Morley, als sie ihren Interferenzversuch planten, einen bestimmten positiven Effekt erwarteten, so konnte dies nur deswegen geschehen, weil sie von der für sie selbstverständlichen Annahme ausgingen, daß die Arme des Interferometers als starre Körper im geometrischen Sinn betrachtet werden könnten und deswegen, wenn z. B. das Interferometer um 90° gedreht wird, die starren Arme des Interferometers durch die Drehung keinerlei Deformation erleiden würden.

Diese Auffassung Michelson und Morleys über die starren Körper war zu ihrer Zeit naheliegend und verständlich. Unter einem festen Körper stellte man sich etwas vor, das mehr oder weniger einer geometrischen Figur entspricht und deswegen beliebig im Raum bewegt werden kann, ohne eine Deformation zu erleiden.

Heute, gerade durch die Entwicklung der Atomistik, wissen wir, daß ein fester Körper von einer recht losen Konstruktion ist. Ein fester Körper besteht aus sehr vielen Atomen, und diese Atome sind in dynamischem Gleichgewicht. Ferner wissen wir, daß die Kräfte, mit denen die Atome aufeinander wirken und durch die sich die dynamische Gleichgewichtskonfiguration herausbildet, sich mit endlicher Geschwindigkeit fortpflanzen. Wenn wir also einen starren Körper der Wirklichkeit gemäß als eine Unzahl von Atomen in dynamischem Gleichgewicht betrachten, dann sehen wir sofort, daß solch ein Körper, bestehend aus einem komplizierten System von Atomen, nicht unempfindlich sein kann gegenüber Beschleunigung und translatorischer Bewegung. Wenn wir ein solches zusammengesetztes System einer Beschleunigung unterziehen, dann ändert sich seine Gleichgewichtskonfiguration notwendigerweise, d. h., ein atomistisch aufgefaßter fester Körper muß unter allen Umständen (wie aus allgemein dynamischen Überlegungen folgt) Deformationen zeigen, wenn er einer Beschleunigung unterworfen wird. Wenn dies Michelson und Morley zu ihrer Zeit gewußt hätten, dann hätten sie vielleicht mit ihrem Versuch die Differenz zweier Effekte messen wollen, nämlich zwischen einerseits der optischen Streifenverschiebung, verursacht durch die Translationsbewegung der Erde, und andererseits dem Effekt der Drehung des Interferometers auf das dynamische Gleichgewicht der Atome, aus denen das Interferometer besteht.

Wäre die Frage in dieser Weise gestellt worden, dann hätte man aus dem negativen Resultat geschlossen, daß die zwei Effekte sich genau kompensieren. Man wäre vielleicht gar nicht sehr erstaunt gewesen über dieses Resultat, hätte man doch in Betracht ziehen können, daß die Kräfte zwischen den Atomen im wesentlichen elektromagnetischer Natur sind und daß daher der Effekt der Translation auf die elektromagnetisch gebundenen Atome derselbe ist wie der Effekt der Translation

auf die elektromagnetischen Wellen des Lichts. Die exakten mathematischen Überlegungen, die diesen qualitativen Gedankengang stützen, sind in meinem bereits erwähnten Artikel in den „Annalen der Physik“ angedeutet. In einem weiteren Artikel werde ich diese Überlegungen genauer ausführen.

In diesem Artikel hier lege ich nicht so sehr Gewicht darauf, den Leser von der Richtigkeit meines Standpunkts in der Frage der Relativitätstheorie zu überzeugen. Meine Absicht ist vielmehr zu zeigen: wie wichtig philosophische Fragestellungen für die Entwicklung der Physik sein können. Das hier hervorgehobene Problem ist, zusammengefaßt, das folgende: Lohnt es sich oder lohnt es sich nicht, sich mit Theorien oder Experimenten zu beschäftigen, die Wirkungen mit Überlichtgeschwindigkeit voraussetzen? Im Endresultat wird diese Frage natürlich durch den Erfolg oder Mißerfolg der entsprechenden Theorien und Experimente entschieden werden. Im Augenblick stehen wir aber vor der verantwortlichen Entscheidung, auf welche Experimente und auf die Weiterbildung welcher Theorien wir unsere begrenzten Energien und Kräfte konzentrieren sollen. Und um das entscheiden zu können, müssen wir uns auf philosophische Überlegungen stützen, die uns den einen oder den anderen Weg als aussichtslos erscheinen lassen. Eine falsche Entscheidung in dieser Frage kann die weitere Entwicklung sehr stark hindern. —

Im folgenden möchte ich nun noch ein grundlegendes Problem der Quantenmechanik diskutieren — mit der Absicht, aufzuzeigen, daß es auch in der Quantenmechanik wesentliche philosophische Probleme gibt und daß es für den Physiker wichtig ist, Stellung zu nehmen, oder vielmehr: daß er ohne Stellungnahme gar nicht weiterkommt. Ich denke hier an das viel diskutierte Wellen-Korpuskel-Problem.

Ohne zu sehr ins Detail zu gehen, können wir feststellen, daß es eine Reihe von Experimenten gibt, die sehr anschaulich die Wellennatur des Lichts beweisen. Ich erinnere an den einfachsten Fall der Interferenz an zwei Spalten (Fig. 1). Betrachten wir eine Lichtquelle L , einen Schirm S_1 mit zwei Spalten und hinter diesem einen zweiten Schirm S_2 , der das Interferenzbild auffängt. Betrachten wir insbesondere einen solchen

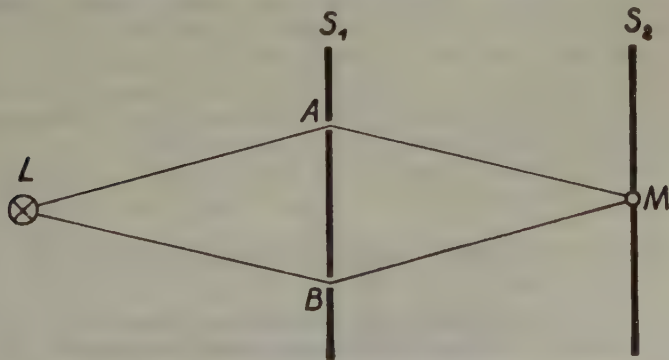


Fig. 1 Schema des Zweispalten-Interferenzversuchs

Punkt M des Interferenzbildes, an dem Auslöschung eintritt. In dem Punkt M erzeugen die von L ausgehenden Wellen überhaupt keine Lichtwirkung, und dies kann einfach erklärt werden, wenn wir annehmen, daß die Lichtwellen, die sich entlang dem Lichtweg LAM, und die Lichtwellen, die sich entlang dem Weg LBM fortpflanzen, sich durch Interferenz auslöschen. Dabei sind A und B Punkte der Spalte des Schirms S_1 . Die obige Anordnung ist typisch für alle Interferenzexperimente, deswegen brauchen wir uns hier nicht mit den vielen ähnlichen Interferenzerscheinungen zu beschäftigen.

Ebenso klar wie die Welleneigenschaften des Lichts kann man auch die korpuskulare Natur des Lichts demonstrieren. Im sichtbaren Bereich zeigt uns der Photoeffekt, daß das Licht, das mit einer Frequenz ν auf eine dünne Metallschicht fällt, sich genauso benimmt, als ob es aus sehr kleinen Teilchen bestünde, die sich mit Lichtgeschwindigkeit bewegen und einen Impuls $h\nu/c$ und eine Energie $h\nu$ besitzen. Die Eigenschaften der aus der bestrahlten Metallschicht emittierten Photoelektronen kann man kaum ohne die Einsteinsche Photonenhypothese verstehen.

Eine starke und anschauliche Stütze der Photonenhypothese stellen auch die Experimente dar, die insbesondere von Wawilow durchgeführt wurden. In diesen Versuchen wird gezeigt, daß der Photonenstrom bei sehr kleiner Intensität Schwankungen zeigt, die nach der Wellentheorie nicht zu erwarten wären, die dagegen aus allgemein statistischen Überlegungen dann auftreten müssen, wenn das Licht aus einzelnen unabhängigen Korpuskeln besteht.

Ich möchte aus der Reihe der Beweise für die Korpuskularnatur des Lichts auch die Tatsache anführen, daß Lichtquanten mit dem sogenannten Elektronenvervielfacher individuell gezählt werden können. Es ist mir mit meinen Mitarbeitern kürzlich gelungen, den folgenden Versuch durchzuführen. Wir ließen einen Lichtstrahl sehr kleiner Intensität auf einen halbdurchlässigen Spiegel fallen, so daß der Lichtstrahl in

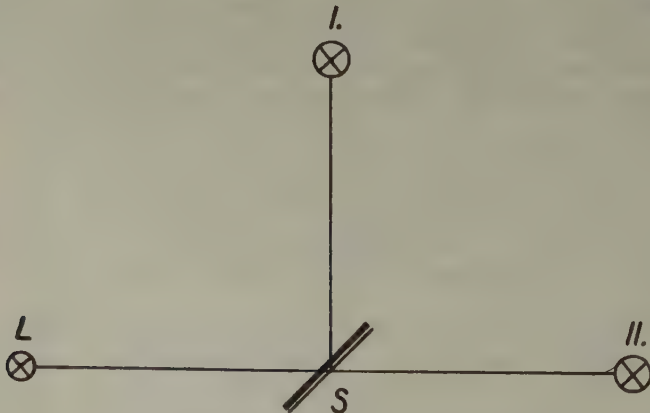


Fig. 2 Schema des Koinzidenzversuchs
(Adám, Jánossy und Varga, Acta Physica Hung.)

L Lichtquelle, S halbdurchlässiger Spiegel, I, II Elektronenvervielfacher

zwei Komponenten gespalten wurde; wir erhielten damit einen reflektierten und einen durchgehenden Strahl (Fig. 2). Mit Hilfe von Elektronenvervielfachern, die gleichzeitig in die zwei Strahlwege gestellt wurden, ließ sich zeigen, daß jedes Photon entweder reflektiert wird oder durchgeht, aber keinesfalls, wie man dies nach einer primitiven Wellenvorstellung erwarten würde, in zwei Teile gespalten wird. Genauer, das Ergebnis des Versuches war, daß die Vervielfacher (abgesehen von dem aus der Statistik zu erwartenden zufälligen Zusammenreffen) niemals gleichzeitig ansprachen.

Bei naiver Betrachtung scheinen die Experimente, die die Wellennatur des Lichts beweisen, mit denen, die die korpuskulare Natur des Lichts beweisen, zueinander in einem merkwürdigen Widerspruch zu stehen. Der Widerspruch kann aber noch außerordentlich verschärft werden, wenn wir solche Versuchsanordnungen betrachten, bei denen beide Erscheinungsformen des Lichts auf einmal zutage treten. Ich denke an das folgende: Betrachten wir die in Fig. 1 aufgezeichnete Interferenzanordnung. Wenn die Intensität der Lichtquelle sehr schwach gewählt wird, dann können wir das auf den Schirm S_2 fallende Licht mit Elektronenvervielfachern untersuchen. Wenn wir dies tun, so ist zu erwarten, daß wir am Ort der dunklen Streifen überhaupt keine Photonen finden, während es im Gebiet der hellen Streifen viele Einschläge geben wird. Dieses Experiment ist in dieser Form meines Wissens für Photonen noch nicht, doch ist ein entsprechender Versuch im Falle von Elektroneninterferenzen von Fabrikant in der Sowjetunion kürzlich ausgeführt worden.

Es besteht jedoch wenig Zweifel, daß ein derartiger Versuch im Falle von sichtbarem Licht zu demselben Ergebnis führen würde wie der Elektroneninterferenz-Versuch von Fabrikant. Als das beste Argument in dieser Richtung können gewisse Schwankungsversuche von Wawilow betrachtet werden, die im wesentlichen diesen Tatbestand beweisen.

Um uns die Paradoxie des ganzen Zustandes klarer zu machen, betrachten wir noch die folgende Anordnung. In der Anordnung von Fig. 1 können wir, statt das Licht auf dem Schirm aufzufangen, direkt hinter den Spalten je einen Elektronenvervielfacher aufstellen. Da diese Elektronenvervielfacher die Spalte verdecken, verhindern sie automatisch das Zustandekommen eines Interferenzbildes auf dem Schirm S_2 . Wir müssen erwarten, daß jedes Photon, das aus der Lichtquelle L kommt und bei Abwesenheit der Elektronenvervielfacher durch den einen der beiden Spalte gegangen wäre und somit zu einem Interferenzbild auf S_2 beigetragen hätte, von einem der Elektronenvervielfacher aufgefangen wird. Auf unsere Erfahrung aus dem Photonenkoinzidenzversuch gestützt, müssen wir erwarten, daß jedes Photon nur den einen oder anderen der beiden Vervielfacher zum Ansprechen bringt, niemals aber beide auf einmal.

Dieser Zwischenversuch sollte uns davon überzeugen, daß jedes Photon ursprünglich nur auf einen der beiden Spalte auffällt. Nichtsdestoweniger: die Tatsache, daß wir in den Interferenzminima keine Photonen finden, zeigt, daß jedes Photon in irgendeiner Weise unter dem Einfluß beider Spalte sich befinden muß. Genügt es doch, die Lage eines Spalts

zu verschieben, um die Stelle eines Minimums auf S_2 in die eines Maximums zu verwandeln.

Die Experimente scheinen also zweierlei klar zu beweisen: erstens, daß, wenn wir die Versuche vom Koinzidententypus nehmen, jedes Photon nur durch den einen oder den anderen Spalt hindurchgeht; zweitens, wenn wir den Abtastversuch auf dem Schirm S_2 betrachten, uns das Ergebnis zeigt, daß jedes Photon unter dem Einfluß beider Spalte steht.

Wir kommen also zu dem absurden Ergebnis, daß ein Photon unter dem Einfluß eines Spalts steht, durch den es gar nicht durchgegangen ist. Die Absurdität dieses Schlusses wird klar, wenn wir darauf hinweisen, daß die Photonen, die durch den Spalt A gehen, sich anders benehmen, je nachdem, ob der Spalt B, den sie gar nicht berühren, offen oder geschlossen ist.

Es handelt sich hier um eine schwierige Fragestellung, die jedoch durch Experimente bestätigt ist. Die Frage ist: Wie läßt sich dieser merkwürdige Tatbestand theoretisch interpretieren?

Der weithin akzeptierte „orthodoxe“ Standpunkt ist der folgende. Um den Widerspruch zwischen der korpuskularen und Wellennatur des Lichts zuzuspitzen, müssen wir uns auf zumindest zwei verschiedene Versuche stützen. Erstens auf die Versuchsanordnung mit den Zählern direkt hinter den Spalten, zweitens auf den Versuch, wo die Spalte frei sind und wir das Interferenzbild untersuchen. Die zwei Versuche können offensichtlich nicht mit demselben Photon durchgeführt werden. Wir können für einzelne Photone feststellen, daß sie durch die Öffnung A oder durch die Öffnung B durchgegangen sind. Ob aber diese Photone, wenn wir sie nicht mit unseren Zählern aufgefangen hätten, ein Interferenzbild ergeben hätten, läßt sich nicht entscheiden, da eben diese Photone vor dem Schirm S_2 schon absorbiert wurden. Ferner, in der zweiten Versuchsanordnung, in der wir feststellen, daß die einzelnen Photone den Interferenzminima ausweichen, können wir nicht zeigen, ob diese Photone durch A oder durch B hindurchgegangen sind. Wir können also durch Versuchsanordnungen für *einige* Photone feststellen, daß sie nur durch A oder nur durch B hindurchgegangen sind; ferner, für *andere* Photone, bei denen wir die Frage, durch welchen Spalt sie gegangen sind, offen lassen, können wir zeigen, daß sie die Interferenzminima meiden und daher unter dem Einfluß beider Spalte stehen.

In der extremen orthodoxen Fassung wird dies so ausgedrückt, daß behauptet wird: Wenn wir nicht *wissen*, durch welchen Spalt ein Photon gegangen ist, dann können wir ohne weiteres annehmen, daß das Photon durch beide Spalte hindurchgegangen ist und müssen uns nicht weiter wundern, wenn es sich nachher so benimmt, als ob es tatsächlich durch beide Spalte hindurchgegangen wäre.

Es wird auch folgendermaßen argumentiert: Wir vermuten von jedem Photon mit z. B. 50 % Wahrscheinlichkeit, daß es durch A gegangen ist und mit 50 % Wahrscheinlichkeit, daß es durch B gegangen ist. Zwischen dieser Vermutung und der Aussage, daß sich das Photon tatsächlich geteilt hat und halb durch den einen, halb durch den anderen Spalt gegangen ist, bestehe gar kein Unterschied.

Ob man sich mit der orthodoxen Auffassung abfindet oder nicht, ist, ähnlich wie im Falle der Relativitätstheorie, eine *philosophische Frage*. Es ist ein wesentlicher Zug der orthodoxen Auffassung, daß sie behauptet, daß das Objekt vom Subjekt nicht klar getrennt werden könne. Es wird z. B. angenommen, daß die Bewegung eines Elektrons oder eines Photons von unserem *Wissen* über seinen Zustand beeinflußt wird.

Im Zusammenhang mit dieser Auffassung wird scharf die Frage des Determinismus oder Indeterminismus gestellt. Wenn nämlich — wie es in der orthodoxen Theorie behauptet wird — unser Wissen über das Elektron dessen Bewegung beeinflußt, dann kann es nicht Gesetzen objektiver Determination gehorchen. Tatsächlich betrachtet die orthodoxe Theorie es als einen wesentlichen Zug der Quantenmechanik, daß ihre Gesetze indeterministisch seien. Es ist nun die Frage der philosophischen Einstellung, ob wir bereit sind, die indeterministische Natur der Gesetze und das Zusammenfließen von Objekt und Subjekt zu akzeptieren und uns mit der Form der orthodoxen Quantenmechanik zufriedenzugeben, oder aber, ob wir uns mit diesen philosophischen Vorstellungen nicht zufriedengeben und nach einer anders gearteten Theorie suchen.

Meine Auffassung, die mit dem kürzlich von De Broglie in dieser Frage vertretenen Standpunkt vollkommen übereinstimmt, ist, daß die orthodoxe Erklärung unzureichend ist. Diese neue Auffassung gewinnt in der letzten Zeit immer mehr an Boden. Ich denke unter anderen an De Broglie, seinen Mitarbeiter Vigier, an D. Bohm und in der Sowjetschule insbesondere an Blochinzew und Terletsky. Alle diese Physiker sind der Meinung, daß die orthodoxe Auffassung von Bohr, Heisenberg und anderen das Wellen-Korpuskel-Problem nicht wirklich löst und die Berufung darauf, daß man die zwei in Frage stehenden Experimente prinzipiell nicht auf einmal durchführen kann, uns nicht von der Aufgabe befreit, darüber nachzudenken, wie diese zwei Experimente im Zusammenhang verstanden werden können.

Mit dieser Frage steht noch eine andere in engem Zusammenhang. Von seiten der orthodoxen Schule wird behauptet, daß es gar nicht nötig sei, diesen weiter oben geschilderten Tatbestand näher zu erklären, da es doch gelungen ist, mathematisch die Theorie so zu formulieren, daß sie, obzwar auf alle Anschaulichkeit verzichtend, doch korrekt auf alle gestellten Fragen antworten kann.

Die Frage, die hier aufgeworfen werden muß, ist einerseits, ob es möglich, aber andererseits, ob es nötig ist, auf dem Gebiet der Mikrophysik sich eines Modells zu bedienen. Streng genommen handelt es sich schlechthin um die Frage des Modells und nicht nur um die des Modells in der Mikrophysik. Im Falle der Interferenzversuche, die wir weiter oben geschildert haben, haben wir es ja mit ausgesprochen makroskopischen Systemen zu tun.

Der orthodoxe Standpunkt in der Frage eines mikrophysikalischen Modells ist etwa der folgende. Einerseits wird behauptet, daß es prinzipiell unmöglich sei, die atomistischen Erscheinungen modellmäßig zu beschreiben. Es wird behauptet, daß dies theoretisch bewiesen sei. Andererseits, wenn jemand an der Stichhaltigkeit dieser Beweise zweifelt

und doch versucht, modellmäßige Vorstellungen einzuführen, wird dem entgegengehalten, dies sei ein sinnloses und veraltetes Bestreben. Es wird z. B. dem Physiker, der sich mit dem komplizierten mathematischen Formalismus der Quantentheorie nicht begnügt, sondern versucht, die Dinge anschaulich modellmäßig zu beschreiben, entgegengehalten, daß sein ganzes Bestreben nur auf ein Vorurteil gegründet sei. Es wird ihm vorgehalten, man hätte im Laufe des 19. Jahrhunderts auch versucht, alles mit mechanischen Modellen zu beschreiben, sei jedoch später darauf gekommen, daß dies nicht möglich sei. Heute sähen wir die seinerzeitigen Versuche, die Maxwell'schen Gleichungen mechanisch zu interpretieren, mit der Annahme, daß die Äthermoleküle bestimmte Schraubenformen hätten, und ähnlichem, als recht naiv an.

Meine Meinung ist, daß man natürlich jede Richtung übertreiben kann. Die detaillierten Modellversuche zur Erklärung der Maxwell'schen Gleichungen waren ebenso eine Übertreibung, wie es heute eine Übertreibung ist, wenn man von vornherein alles ablehnt, was einem Modell entspricht.

Es ist — und das ist das Wichtige in dem gegenwärtigen Zusammenhang — eine philosophische Frage, wie weit der abstrakte Formalismus der Quantentheorie ein zufriedenstellendes Bild der Erscheinungen gibt. Meiner Meinung nach gibt er dies nicht. Ich stehe hier nicht allein und möchte einige namhafte Physiker zitieren.

De Broglie erklärt in einem jüngst erschienenen Artikel das folgende: „Die Geschichte der Wissenschaften zeigt, daß der Fortschritt der Wissenschaft ständig durch *tyrannische Einflüsse gewisser Konzeptionen gehemmt wurde, die man zum Schluß als Dogmen betrachtete*. Aus diesem Grund wäre es angemessen, die Prinzipien, die man schließlich zuläßt, ohne sie weiter zu diskutieren, periodisch einer sehr gründlichen Untersuchung zu unterziehen“ (*La physique quantique restera-t-elle indéterministe?* Gauthier-Villars, Paris 1953, S. 22).

Das folgende Zitat aus demselben Artikel De Broglies zeigt noch viel konkreter dessen Bedenken gegen die orthodoxe Quantentheorie: „Die reine Wahrscheinlichkeitsinterpretation läßt die absolute Äquivalenz aller Wahrscheinlichkeitsverteilungen zu, und deshalb hat von Neumann diese Äquivalenz als Postulat eingeführt, aber indem er dies tat, zeigte er einfach, daß, wenn man die Grundkonzeptionen der reinen Wahrscheinlichkeitsinterpretation zuläßt, man dieser Interpretation nicht mehr entkommen kann. Das ist eine Art *circulus vitiosus*, und von Neumanns Theorem scheint mir nicht mehr die Bedeutung zu haben, die ich selbst ihr in den letzten Jahren zuschrieb“ (a. a. O., S. 18).

Ich möchte aber zwei weniger bekannte Äußerungen Schrödingers, deren Form zwar scherzhaft ist, aber die sicherlich ernst gemeint sind, hier zitieren: „Fragen Sie mich zuletzt: Ja, was *sind* denn nun aber wirklich diese Korpuskeln, diese Atome und Moleküle? — so müßte ich eigentlich ehrlich bekennen, ich weiß es so wenig, als wo Sancho Pansas zweiter Esel hergekommen ist“ (Unsere Vorstellung von der Materie, Genf 1952, S. 54). Schrödinger bezieht sich darauf, daß in Cervantes' „Don Quichott“ Sancho Pansa am Anfang des Buches seinen Lieblings-

esel verliert, der Esel aber in einem späteren Kapitel ohne jede Erklärung wieder erscheint.

Ein weiteres Zitat: „Dieses Bild der materiellen Wirklichkeit ist heute so schwankend und unsicher, wie es schon lange nicht gewesen ist. Wir wissen sehr viele interessante Details, erfahren jede Woche neue. Aber aus den Grundvorstellungen solche herauszusuchen, die wirklich feststehen, und daraus ein klares, leichtfaßliches Gerüst aufzubauen, von dem man sagen könnte: so ist es ganz bestimmt, das glauben wir heute alle — ist ein Ding der Unmöglichkeit. Eine weitverbreitete Lehrmeinung geht dahin, daß es ein objektives Bild der Wirklichkeit in irgendeinem früher geglaubten Sinn überhaupt nicht geben kann. Nur die Optimisten unter uns (zu denen ich mich selbst rechne) halten das für eine philosophische Verstiegenheit, einen Verzweiflungsschritt angesichts einer großen Krise. Wir hoffen, daß das Schwanken der Begriffe und Meinungen nur einen heftigen Umwandlungsprozeß bedeutet, der schließlich doch zu etwas besserem führen wird, als der wüste Formelkram ist, der heute unseren Gegenstand umstarrt“ (a. a. O., S. 37—38).

Diese Zitate zeigen, daß es eine Reihe Physiker gibt, die schwere Bedenken gegen die orthodoxe Auffassung haben. Viele andere halten oft dogmatisch an dem Standpunkt der orthodoxen Theorie fest. Solange die orthodoxe Auffassung mit keinem Experiment in Widerspruch steht, ist es eine philosophische Frage, welcher Auffassung wir vertrauen und welche wir verwerfen. Dies ist aber eine nicht unwichtige Frage, da wir unsere experimentellen Untersuchungen eben danach planen müssen, was für ein Bild wir uns über unsere Umwelt gemacht haben. Halten wir es z. B. für wichtig, die gegenwärtige Quantentheorie in möglichst vielen Punkten experimentell zu prüfen, oder sind wir der Meinung, daß die Theorie in sich schon so vollständig ist, daß sie einer solchen Prüfung nicht mehr bedarf, so daß wir unsere Kräfte auf andere, neuartige Probleme konzentrieren können?

Im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte entwickelte sich eine ganz verschiedene Stellungnahme in dieser Frage. Während in der Mitte der zwanziger Jahre eine Reihe von Versuchen durchgeführt wurde, um die Grundlagen der Quantentheorie zu prüfen, wurden diese Versuche aufgegeben, da sie keinen Gegensatz mit der Quantentheorie zeigten. Seither sind keine weiteren solcher Versuche durchgeführt worden, und man kann sogar sagen, daß es seither deutlich zum „schlechten Ton“ gehört, solche Versuche zu planen oder durchzuführen. Ich denke hier natürlich nicht an Versuche, die komplizierte Effekte, wie z. B. die neu entdeckte Lamb-shift untersuchen, sondern ich denke an ganz grundlegende Versuche, die die Grundvoraussetzungen der Quantentheorie berühren. Die einzigen Versuche in dieser Richtung, die in den letzten Jahren durchgeführt wurden, sind meiner Meinung nach die Versuchsreihe von Fabrikant, von der weiter oben schon die Rede war, und mein Versuch über die Photonenkoinzidenzen. Ferner hat Wawilow sein Leben lang, allerdings ziemlich isoliert, sich mit diesen Problemen befaßt.

Die sehr entschiedene Stellungnahme vieler führender Physiker, dahingehend, daß die grundlegenden Fragen der Theorie völlig klar

gestellt seien, hatte die — meiner Meinung nach — nachteilige Folge, daß auf diese Weise viele experimentelle Untersuchungen, die an sich ausführbar gewesen wären, nicht zur Ausführung gelangten, einfach, weil es der physikalischen öffentlichen Meinung nach als entschieden galt, daß diese Versuche nichts Interessantes bringen könnten. Es ist sicherlich diesem Umstand zuzuschreiben, daß einerseits Fabrikants Experiment, andererseits mein Photonenkoinzidenz-Experiment nicht früher ausgeführt wurden und eine Reihe von grundlegenden Vorstellungen meiner Meinung nach auch jetzt experimentell noch nicht mit genügender Vollständigkeit bestätigt worden sind: Hier will ich als Beispiel anführen, daß das in der weiter oben geführten Argumentation benutzte Resultat, wonach Interferenzerscheinungen bei beliebig kleinen Lichtintensitäten und beliebig großen optischen Anordnungen ebenso ablaufen wie bei normalen Intensitäten, nur sehr unzureichend experimentell begründet ist.

Zusammenfassend möchte ich noch das folgende bemerken. Es gibt in der modernen Physik viele Fragestellungen, die philosophisch entschieden werden müssen. Wir können dieser Entscheidung nicht entgehen, denn die weitere Entwicklung der Wissenschaft fordert eine Stellungnahme in diesen Fragen. Solche Fragen sind, wie wir gesehen haben, die Entscheidung zwischen den Einsteinschen und Lorentzschen Standpunkten oder die zwischen der orthodoxen Quantentheorie und dem Versuch einer deterministischen Deutung. In beiden Fragen ist, wie es auch natürlich ist, tatsächlich von der Mehrheit der Physiker eine Entscheidung getroffen worden, aber in neuester Zeit werden Stimmen laut, die daran zweifeln, ob die seinerzeit getroffenen Entscheidungen tatsächlich richtig waren. Dies ist ein schwerwiegendes Problem, in dem Stellung genommen werden muß, und offensichtlich ist es für die fruchtbare Weiterentwicklung der Physik sehr entscheidend, daß eine richtige Stellungnahme getroffen wird.

Wie gefährlich eine dogmatische und eventuell falsche Stellungnahme in gewissen Fragen für die Physik werden kann, zeigt uns ein Rückblick auf die Geschichte der kinetischen Gastheorie Ludwig Boltzmanns. Boltzmann hatte die größten Schwierigkeiten, seiner genialen Theorie Anerkennung zu verschaffen, und die Gegenargumente gegen seine Theorie, die vom heutigen Standpunkt aus gesehen gerade in ihrer Vollkommenheit etwas Zwingendes hat, kamen von oberflächlichen philosophischen Argumentationen. Es wurde ihm vorgehalten, daß es keinen Sinn habe, für die Wärme ein mechanisches Modell zu benutzen. Ferner wurde die Maxwellsche Theorie als das Vorbild jeder physikalischen Theorie hingestellt, und es wurde argumentiert, daß jede „vollkommene“ Theorie der Erscheinungen die Form von Differentialgleichungen — etwa ähnlich den Maxwellschen Gleichungen — haben müßte. Wir zitieren hier aus Boltzmanns Buch „Vorlesungen über Gastheorie“: „Ja, wenn die Geschichte der Wissenschaft zeigt, wie oft sich erkenntnistheoretische Generalisationen als falsch erwiesen haben, kann da nicht auch einmal die augenblicklich moderne, jeder speziellen Vorstellung abholde Richtung, sowie die Unterscheidung qualitativ verschiedener

Energieformen als Rückschritt erkannt werden? — Wer sieht in die Zukunft? Darum freie Bahn für jede Richtung, weg mit jeder Dogmatik in atomistischem und antiatomistischem Sinne!“ (Vorlesungen über Gastheorie, Leipzig 1896 — I. Teil, S. 4.)

Wenn Boltzmann in diesen Zeilen sagt: Man soll der Forschung im atomistischen und antiatomistischen Sinn freien Weg geben, so meint er natürlich nicht, daß der Wissenschaftler nicht Stellung nehmen sollte, sondern er wollte offensichtlich betonen, daß es unrichtig war, daß die antiatomistischen Vorstellungen seinerzeit soweit als Dogma betrachtet wurden, daß es für einen Forscher recht schwierig wurde, für die Atomtheorie Stellung zu nehmen.

Boltzmann argumentiert nicht gegen die Philosophie schlechthin — er bittet eher um Gehör. Die vorschnelle philosophische Verallgemeinerung am Ende des vorigen Jahrhunderts kam zu Postulaten philosophischer Natur, die viele der damaligen Physiker als Dogmen annahmen: diese Dogmen besagten, daß es prinzipiell unrichtig sei, die Wärme als die Bewegung von Molekülen anzusehen, und sinnlos, detaillierte Atomhypothesen aufzustellen. Einer der Vorkämpfer dieser offensichtlich unrichtigen Dogmen war Ernst Mach. Boltzmanns Ausspruch ist ein Aufschrei gegen den ihn erdrückenden, aus vorschnellen philosophischen Vorstellungen erwachsenen Dogmatismus.

Die Sachlage heute hat ihre Ähnlichkeit mit der zu Boltzmanns Zeit. Auch heute ist das Dogma weit verbreitet, daß es sinnlos und außerdem „philosophisch“ abwegig sei, in die Mikrophysik Modelle einzuführen; nach diesen Ansichten ist eine rein mathematische Formulierung der Gesetze ohne jede Anschaulichkeit die ideale Theorie. Es sind also auch heute philosophische Urteile, die der Physik Richtung geben wollen. Ich möchte hier mit Boltzmann ausrufen: Wer sieht in die Zukunft? Vielleicht haben wir aber eben durch Boltzmanns tragischen Fall Vorsicht gelernt; ich für meinen Teil lehne die heutigen Dogmen ab. Es muß aber für jeden Physiker wesentlich sein, klar zu sehen, daß wir auch heute, auch als Physiker, philosophisch in den Grundfragen Stellung nehmen müssen und daß die richtige oder falsche Richtung unserer Arbeit, von der der endgültige Erfolg abhängt, von unserer richtigen oder falschen Stellungnahme in diesen philosophischen Fragen abhängt.

ERHARD ALBRECHT (Greifswald):

Alle wichtigen Knotenpunkte in der Geschichte der Physik sind durch eine enge Verflechtung mit philosophischen Fragen, zumal mit denen der Erkenntnistheorie gekennzeichnet. So haben die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 20. Jahrhunderts, die Relativitätstheorie und die Quantentheorie, eine ungemein starke philosophische Bewegung ins Leben gerufen.

Alle unsere hergebrachten Begriffe von Raum und Zeit, Materie und Kausalität, kurz, alle Grundbegriffe, mit denen die Naturwissenschaft seit Jahrhunderten operierte und die zu erschüttern für unmöglich galt, scheinen ins Wanken zu geraten. Diese Erneuerung naturwissenschaftlicher Begriffsformulierungen ist der Ausdruck eines notwendigen

Prozesses der Vertiefung unserer Erkenntnis von der objektiven Welt. Dabei tritt in der philosophischen Interpretation der Relativitätstheorie und der Quantentheorie besonders die Offensive gegen den philosophischen Materiebegriff und den dialektischen Materialismus überhaupt hervor. Indessen haben die Naturwissenschaften selbst mit ihren Forschungsergebnissen in allen Spezialgebieten immer mehr die Grundlagen des dialektischen Materialismus bestätigt und vertieft, und es wird ihnen mit Kenntnis und Anwendung der marxistischen dialektischen Methode nun um so mehr gelingen, den Ausweg aus der Krise der Physik zu finden. Man muß nämlich diese Krise in dem Unvermögen sehen, mit Hilfe metaphysischer philosophischer Kategorien die neuen Erscheinungen auf dem Gebiet der Physik richtig zu deuten. Aus diesem Unvermögen heraus entsteht die Neigung, die objektive Realität außerhalb des Bewußtseins preiszugeben, da sie sich jenen metaphysischen Kategorien nicht fügt, und zu agnostizistischen Theorien seine Zuflucht zu nehmen. „Das *Wesen* der Krise der modernen Physik besteht in der Umwälzung der alten Gesetze und Grundprinzipien, in der Preisgabe der objektiven Realität außerhalb des Bewußtseins, das heißt in der Ersetzung des Materialismus durch Idealismus und Agnostizismus“ (W. I. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin 1952, S. 248).

Hinter solchen Bestrebungen stehen begünstigend politische Interessen von Klassen, die ihren Herrschaftsanspruch durch eine geeignete Philosophie zu stützen suchen. Sowohl im Kampf gegen solche Herrschaftsansprüche wie im Streben nach immer besserer Erfassung der objektiven Welt durch unsere Theorien muß man an den philosophischen Kategorien des dialektischen Materialismus festhalten.

Die Naturwissenschaften drängen die Forscher, selbst gegen ihr Bekenntnis und gegen ihren Willen, unaufhörlich zu materialistischen Schlußfolgerungen. Daher muß eine materialistische Weltanschauung die Entwicklung wissenschaftlicher Theorien entscheidend fördern, während eine idealistisch-agnostizistische die Einzelwissenschaften in eine Sackgasse führt. In eine solche Sackgasse werden die Einzelwissenschaften durch die philosophischen Lehren des Positivismus und Neopositivismus gedrängt. Wir wollen uns hier nicht näher mit diesen Lehren auseinandersetzen, da sie sich vor allem auf Schlußfolgerungen beziehen, die aus der Quantentheorie gezogen werden. Unsere Aufgabe besteht vielmehr darin, zu der Erkenntnis beizutragen, daß die Schlußfolgerungen der Relativitätstheorie im vollen Einklang mit den Prinzipien des dialektischen Materialismus stehen und daß sie dementsprechend durchaus geeignet sind, ein getreues Bild der realen Welt zu entwerfen.

Der dialektische Materialismus unterscheidet zwischen dem philosophischen Materiebegriff und der physikalischen Struktur der Materie. Ebenso steht es mit der Auffassung von Raum und Zeit. Lenin hat auf die außerordentliche Bedeutung dieser Unterscheidung in „Materialismus und Empiriokritizismus“ hingewiesen. Er schreibt: „Es ist aber völlig unzulässig, die Lehre von dieser oder jener Struktur der Materie mit einer erkenntnistheoretischen Kategorie zu verwechseln, die Frage

nach den neuen Eigenschaften der neuen Arten der Materie (zum Beispiel der Elektronen) mit der alten Frage der Erkenntnistheorie, der Frage nach den Quellen unseres Wissens, der Existenz einer objektiven Wahrheit u. a. m. zu verwechseln, wie die Machisten es tun ... denn der Begriff der Materie bedeutet ... erkenntnistheoretisch nichts anderes als: die objektive, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende und von ihm abgeleitete Realität. Doch der dialektische Materialismus betont nachdrücklich, daß jeder wissenschaftliche Lehrsatz über die Struktur und die Eigenschaften der Materie nur relative, annähernde Geltung hat, daß es in der Natur keine absoluten Schranken gibt, daß die sich bewegende Materie Verwandlungen durchmacht aus dem einen Zustand in einen anderen, der von unserem Gesichtspunkt aus anscheinend mit dem vorhergehenden unvereinbar ist usw." (a. a. O., S. 114 u. 251).

Während also der philosophische, der erkenntnistheoretische Begriff der Materie nichts anderes als die Anerkennung der objektiven, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierenden und von ihr abgeleiteten Realität bedeutet, untersuchen die Naturwissenschaften — Physik, Chemie, Biologie usw. — die strukturellen Besonderheiten der Materie. Dabei müssen sich die naturwissenschaftlichen Begriffe von der Struktur der Materie dauernd verändern. Die Welt ist unerschöpflich — sowohl als Totalität als auch in all ihren einzelnen Erscheinungen. Weder Relativitätstheorie noch Quantentheorie und Atomtheorie können selbst das Wesen der Materie erschöpfen. Wir müssen also feststellen, daß man den Begriff der Materie, der ein philosophischer Begriff ist, von den physikalischen Vorstellungen über die Struktur der Materie, d. h. ihren einzelnen Erscheinungsformen, unterscheiden muß. Die Unterscheidung zwischen einem philosophischen und einem physikalischen Materiebegriff muß daher zurückgewiesen werden. Analog wäre es falsch, zwischen einem philosophischen und einem physikalischen Begriff des Raumes, der Zeit und der Bewegung zu unterscheiden. Während die Frage nach der Struktur der Materie, wie wir feststellen, eine physikalische Frage ist, ist die Frage nach dem Wesen der Materie eine philosophische Frage. Unsere Vorstellungen von der Struktur der Materie können veralten, dagegen der Begriff der Materie als eine philosophische Kategorie kann nicht veralten. „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität“, schreibt Lenin. „Wie dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, photographiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert. Davon zu reden, daß ein solcher Begriff erhalten kann, ist daher kindliches Geschwätz, eine sinnlose Wiederholung der Argumente der reaktionären Modephilosophie“ (Materialismus und Empiriokritizismus, S. 114/119).

Materie, Bewegung, Raum und Zeit stellen eine untrennbare Einheit dar, denn die sich bewegende Materie kann sich nicht anders bewegen als im Raum und in der Zeit. „Bewegung in dem allgemeinsten Sinne“, schreibt F. Engels, „in dem sie als Daseinsweise, als inhärentes Attribut der Materie gefaßt wird, begreift alle im Universum vorgehenden Veränderungen und Prozesse in sich, von der bloßen Ortsveränderung bis

zum Denken... Alle Bewegung ist mit irgendwelcher Ortsveränderung verbunden, sei es nun Ortsveränderung von Weltkörpern, von irdischen Massen, von Molekülen, Atomen oder Ätherteilchen. Je höher die Bewegungsformen, desto geringer wird diese Ortsveränderung. Sie erschöpft die Natur der betreffenden Bewegung in keiner Weise, aber sie ist untrennbar von ihr... Materie ist undenkbar ohne Bewegung. Und wenn uns weiter die Materie gegenübersteht als etwas Gegebenes, ebenso sehr Unerschaffbares wie Unzerstörbares, so folgt daraus, daß auch die Bewegung so unerschaffbar wie unzerstörbar ist“ (F. Engels: Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 61/62, vgl. auch Engels' Brief an K. Marx vom 30. Mai 1873).

Der dialektische Materialismus versteht unter Bewegung jede Art von Veränderung der Materie, wobei der Materie außer den Grundformen Raum und Zeit noch die spezifischen Eigenschaften Masse und Energie zukommen, die nicht voneinander getrennt werden können, wie man früher annahm. Sie sind im hergebrachten physikalischen Sinne jedoch nicht äquivalent, insbesondere nicht ineinander verwandelbar.

So erscheinen in der Relativitätstheorie, vor allem in ihrer Minkowskischen Darstellung, Raum und Zeit und damit Masse und Energie in neuer, enger Verbundenheit, ganz im Sinne des dialektischen Materialismus, der die stete Betrachtung der Realitäten im Zusammenhange fordert und sich angesichts der angeführten realistischen Gedankengänge in seinem Wesen bestätigt findet.

Auch Victor Stern setzt sich in seinem hier diskutierten Buch „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“ mit bestimmten Schlußfolgerungen auseinander, die aus Ergebnissen der modernen physikalischen Forschung gezogen werden. Dabei geht es ihm in erster Linie um die „Analyse erkenntnistheoretischer Bestandteile der Relativitätstheorie“ (Stern, a. a. O., S. 9/10). Er beschäftigt sich u. a. mit dem „absoluten Raum“, der „absoluten Zeit“ und der „absoluten Bewegung“, an denen er im Gegensatz zur Relativitätstheorie festhält, denn er versteht unter absolutem Raum und absoluter Zeit durchaus nicht das, was die Relativitätstheorie damit meint. Auf Seite 14 heißt es bei Stern: „Erkenntnistheoretisch bedeutsam ist vor allem die Art, wie sich die Relativitätstheorie nicht damit begnügt, die Relativität von Raum, Zeit und Bewegung zu betonen, sondern den Begriff einer *absoluten* Zeit, eines *absoluten* Raumes, einer *absoluten* Bewegung *grundsätzlich ablehnt*. Diese Ablehnung einer absoluten Zeit, eines absoluten Raumes und einer absoluten Bewegung wird schon in der speziellen Relativitätstheorie zum Ausdruck gebracht. In der allgemeinen Relativitätstheorie wird sie nur noch nachdrücklicher und konsequenter vertreten.“

Stern sagt, daß die Leugnung des absoluten Raumes und der absoluten Zeit eine positivistische Überspitzung des Relativitätsprinzips sei. Das ist nur bedingt richtig. Wenn die Relativitätstheorie bei ihrer Ablehnung des absoluten Raumes und der absoluten Zeit die reale Existenz von Raum und Zeit ablehnen würde, wäre sie positivistisch. Sie erkennt aber die Realität von Raum und Zeit durchaus an. Sie erkennt jedoch

ihre Realität nur an insofern, als sie beide Bestimmungen der Materie sind. Sie lehnt den absoluten Raum und die absolute Zeit nur in dem Sinne ab, daß man von Raum und Zeit, losgelöst von materiellen Systemen, nicht sprechen kann. So lehnt die Relativitätstheorie auch die Realität der Bewegung nicht etwa ab. Wenn sie die Realität der absoluten Bewegung leugnet, so meint sie damit wieder lediglich die Realität irgendeiner Bewegung, die sich nicht auf ein materielles System bezieht.

Die Leugnung eines absoluten Raumes usw. durch die Relativitätstheorie hat also mit einer Leugnung des absoluten Raumes im philosophischen Sinne, d. h. im Sinne einer Leugnung der Realität des Raumes, überhaupt nichts zu tun. Stern verwechselt offensichtlich die Begriffe „absolut“ und „real“. Die Relativitätstheorie stellt fest, daß Raum und Zeit nicht etwas Absolutes sind in dem Sinne, wie es Newton behauptet hatte. Die Quantentheorie und die Relativitätstheorie besagen, daß die Materie-, Raum- und Zeitvorstellungen, wie sie jahrhundertlang in der klassischen Physik herrschten, in allzu vereinfachter Form die Realität widerspiegeln. Die Behauptung jedoch, daß Einstein die Newtonsche Mechanik als unanwendbar nachgewiesen habe, ist nicht ganz richtig, denn das Gebiet, in dem sie praktisch gilt, ist immer noch sehr groß. Die Relativität im Sinne der Relativitätstheorie bedeutet also keine Leugnung der objektiven Existenz des Seins und der Bewegung. Unter der Relativität von Raum und Zeit versteht die Relativitätstheorie, daß Raum und Zeit nur im wechselseitigen Zusammenhang existieren, daß es keine absolute Zeit und keinen absoluten Raum als selbständige, isolierte, voneinander und besonders von der Materie getrennte Wesenheiten gibt. Es besteht gar keine Veranlassung, den objektiven und in diesem Sinne absoluten Charakter der Existenz von Raum und Zeit zu leugnen. Daher ist die Auffassung Sterns in bezug auf die Relativitätstheorie in der Frage des Raumes und der Zeit sachlich nicht haltbar. In seiner Arbeit schreibt Stern (Seite 33): „Ebenso unhaltbar wie die Leugnung des absoluten Raums in der Relativitätstheorie ist auch ihre Leugnung der absoluten Zeit.“ Wir haben bereits nachgewiesen, in welchem Sinne die Relativitätstheorie den absoluten Raum und die absolute Zeit leugnet.

Stern kommt dann darauf zu sprechen, daß man den unendlichen, von der ganzen Welt eingenommenen Raum, den absoluten Raum, „niemals als Bezugssystem verwenden kann, weil man sich ja der Bestimmung der absoluten Bewegung nur nähern, sie aber nie erreichen kann. Es läßt sich also tatsächlich, darin hat die Relativitätstheorie unstreitig recht, niemals ein absolutes Bezugssystem finden. Es ist jedoch falsch, daraus zu folgern, daß es keinen absoluten Raum gebe“ (a. a. O., S. 31). Die Fehlerhaftigkeit der Sternschen Anschauungen von der Existenz einer absoluten Bewegung besteht nach Auffassung des sowjetischen Philosophen I. P. Basarow darin, daß Stern diese absolute Bewegung nicht in der Richtung suchte, in der man sie suchen muß. „Die absolute Bewegung“, schreibt I. P. Basarow, „welcher wir uns die ganze Zeit durch die Erkenntnis der relativen Bewegungen nähern, besteht nicht

in der Bewegung in bezug auf einen absoluten Raum, sondern in relativen Bewegungen in bezug auf alle Körper der Welt. Folglich gelangen wir zur Erkenntnis der absoluten Bewegung durch die Erkenntnis der relativen Bewegung in bezug auf alle Körper des Weltalls... Stern nennt die absolute Bewegung die Bewegung in bezug auf einen absoluten Raum, d. h. in bezug auf einen Raum des unendlichen materiellen Weltalls.“ (I. P. Basarow: Für eine dialektisch-materialistische Auffassung und Entwicklung der Relativitätstheorie, Ztschr. Fragen der Philosophie, Heft 6/1952, S. 179—181. Vgl. damit die Kritik P. G. Kards an V. Stern in Fragen der Philosophie, Heft 5/1952, S. 245—247.)

Mit Basarow verstehen wir unter der absoluten Bewegung des Körpers die Bewegung in bezug auf alle Himmelskörper, aber nicht die Bewegung in bezug auf einen unendlichen Raum. Stern betrachtet die absolute Bewegung als zusammen mit der relativen existierend. Das ist abzulehnen. Die absolute Bewegung, die sich in den relativen Bewegungen zeigt, existiert nicht *neben* der relativen, sondern nur *durch* die relative Bewegung. „Es gibt keine absolute Bewegung außerhalb der relativen. Will man die absolute Bewegung des Körpers kennen, dann muß man seine Bewegung nicht in bezug auf ein besonderes Inertialsystem kennen, sondern in bezug auf alle Körper. Nur durch die Bewegung in bezug auf alle Körper kann man die absolute Bewegung aufdecken“ (I. P. Basarow, a. a. O., S. 181).

HEINZ SCHMELLENMEIER (Potsdam):

Ich hatte mit Victor Stern an einer anderen Stelle eine Auseinandersetzung über sein Buch: „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“, deren — nach meiner Meinung — wesentlichsten Punkt ich hier nochmals auseinandersetzen möchte, obwohl — wie ich glaube — Robert Havemann schon die wichtigsten Argumente gegen Stern vorgebracht hat.¹

Mir scheint, daß die These Sterns: „Anerkennt man jedoch einen objektiven Raum und eine objektive Zeit, dann kann man auch den absoluten Raum und die absolute Zeit nicht leugnen“, den Hauptwiderspruch hervorruft, wenn man die Sternsche Argumentation betrachtet.

Die falsche Argumentation Sterns scheint mir darin zu liegen, daß er die Ergebnisse der Relativitätstheorie, die schlüssig beweist, daß die Bewegung im Raum nur als relative Bewegung festgestellt werden kann, unzulässig verknüpft mit dem Gedanken des „relativen Raumes“. Die Relativitätstheorie spricht gar nicht von absoluten oder relativen „Räumen“, sondern nur von absoluten oder relativen *Bewegungen*. Diese Tatsache, zumindest den Teil über die „relativen Räume“, gibt Stern in seiner Antwort auf Havemann u. a. auch zu.² Natürlich kann eine Bewegung nur im Raume vor sich gehen; dieser ist der *eine* objektive Raum, der durch die im Kosmos verteilte Materie definiert ist. Da die Relativitätstheorie die Bewegungsgesetze untersucht, wählt sie sich als

¹ R. Havemann, 2/I/1953, S. 379.

² V. Stern, 1/II/1954, S. 190.

Hilfsmittel der Beschreibung dieser Bewegungen Koordinatensysteme (Bezugssysteme), denn nur die Angabe von Koordinaten bzw. deren Änderung erlaubt die Beschreibung der Bewegungsgesetze. Mir scheint, daß Stern in philosophischer Hinsicht — nicht in physikalischer — aus diesen Koordinatensystemen Räume konstruiert, die nun — da die Koordinatensysteme von der Relativitätstheorie relativ zueinander bewegt angenommen werden — zu „relativen Räumen“ werden, die gegeneinander bewegt sind, so daß der Kosmos aus einer beliebigen Zahl von „relativen Räumen“ zusammengesetzt erscheint.

In dieser Frage scheint mir das Hauptmißverständnis zu liegen. Das Hilfsmittel zur Beschreibung von Vorgängen — das Koordinatensystem — wird zu einem selbständigen Gebilde, und damit löst sich der objektive Raum auf in eine Summe von relativen Räumen. Wenn man so verfährt, kann man natürlich leicht auf den Gedanken kommen, daß aus der Existenz von „relativen“ Räumen auch die Existenz des „absoluten“ Raumes folgen muß. (Es wird zwar gelegentlich in Arbeiten über die Relativitätstheorie von den Räumen R_1 , R_2 ... gesprochen, doch immer im Sinne von Koordinatensystemen, mit denen die Bewegungsgesetze beschrieben werden.)

Stern unterstellt der Relativitätstheorie eine positivistische Auffassung des Raumes, indem er behauptet, daß sie den absoluten Raum leugne, während sie in Wahrheit die absolute Bewegung leugnet. Was heißt denn aber „absolute Bewegung“? Absolut wogegen? Nun, gegen den „absolut ruhenden Raum“. Der wesentliche Unterschied besteht in den Ausdrücken „absoluter Raum“ und „absolut ruhender Raum“, wo „absolut“ zu „ruhend“ gehört (wobei man auch sagen könnte: absolut ruhendes Koordinatensystem). Alle physikalischen Experimente aber sprechen eindeutig gegen die Existenz eines absolut ruhenden Raumes.

Stern beruft sich in seiner Antwort auf Havemann u. a.³ auf Lenin in seinem Kampf gegen Mach.⁴ Ich habe das ganze Kapitel Lenins „Raum und Zeit“ aufmerksam studiert, aber nirgends eine Auffassung gefunden, die dafür spräche, daß Lenin nur im entferntesten an einen „absoluten“ Raum im Sternschen Sinne gedacht hat und für ihn plädiert. Er verteidigt als Materialist den *objektiven* Raum gegen den Idealisten Mach. Wohl wendet sich Lenin gegen Machs Leugnung „des absoluten Raumes“, aber in welchem Sinne hat Lenin dagegen polemisiert? Mach leugnet doch den Newtonschen „absoluten Raum“, der von ihm im Kantischen Sinne aufgefaßt wird, weil er die objektive Realität der Außenwelt leugnet, weil er subjektiver Idealist ist. Gegen diese idealistische Auffassung wendet sich Lenin. In dem ganzen Kapitel spricht Lenin nur von der objektiven Realität von Raum und Zeit. Er schreibt: „...die materialistische Auffassung der objektiven Realität von Zeit und Raum... (ist richtig)...“, weil die Naturwissenschaft über die Grenzen von Zeit und Raum, über die Grenzen der materiellen Welt *nicht hinausgeht*“ (gesperrt von Lenin). Kann man „materielle Welt“, also die objektive vorhandene Welt, den objektiven Raum, anders

³ V. Stern, a. a. O.

⁴ W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 168.

auffassen als „von der Materie erfüllte Welt“? Wenn Stern neben diesem objektiven Raum noch einen „absoluten“ Raum postuliert, dann kann dieser also nur neben dem durch die Materie bestimmten existieren, dann ist aber seine Meinung idealistisch.

Mir scheint gerade die Tatsache, daß die Relativitätstheorie aus sich heraus auf die Bestimmung des Raumes aus der in ihm enthaltenen Materie kommt, eine sehr wichtige Stütze für sie zu sein, da sie — ohne von einer klar materialistischen Voraussetzung auszugehen — eine der wichtigsten Grundlagen des Materialismus beweist, nämlich die Nichtexistenz des Raumes an sich, unabhängig von der Materie und somit die alleinige Existenz des materieerfüllten Raumes.

Stern greift Einstein als Positivist an. Das mag in mancher Hinsicht stimmen, es ist nur die Frage, ob deshalb auch die Relativitätstheorie positivistisch sein muß. Mir scheint aber, daß auch hier die Leninsche Behauptung stimmt, daß die Mehrzahl der Physiker einem instinktiven Materialismus anhängt. Diese Behauptung spricht nicht dagegen, daß die Physiker oft in manchen — oder allen — philosophischen Anschauungen Idealisten sind. Es läßt sich gerade in der hier besprochenen Frage aber ein Zitat Einsteins bringen, das darauf hindeutet, daß er hier materialistische Gedankengänge vertritt (ich will und kann nicht untersuchen, wie weit seine Konsequenzen gehen). Infeld zitiert in seinem Buch über Einstein⁵: Sommerfeld erzählte: „Ich habe Einstein, den ich für den größten lebenden Philosophen halte, gefragt: ‚Gibt es außerhalb unseres Bewußtseins eine reale Welt?‘, und Einstein antwortete: ‚Ja, ich glaube daran.‘“ Ich glaube, daß es auf Grund dieses Ausspruches schwer sein wird, Einstein — wenigstens in dieser Frage — zum Machisten, d. h. zum subjektiven Idealisten zu stempeln.

Die Tatsache, daß Stern von sehr vielen Physikern — und zwar gerade von solchen, die sich zum dialektischen Materialismus bekennen — angegriffen wird, spricht wohl nicht dafür, daß diese mit allen Folgerungen, die aus der Relativitätstheorie gezogen wurden und werden — und die häufig idealistisch sind oder sich bei näherer Analyse als idealistisch erweisen — ebenfalls einverstanden sind. Nur scheint mir, daß Stern seinen Angriff gegen die Relativitätstheorie an der falschen Stelle angesetzt hat. Er macht wohl den vielverbreiteten Fehler, einen bürgerlichen Naturwissenschaftler auf Grund einiger philosophischer Äußerungen zu klassifizieren — hier Einstein als Machisten —, während man immer wieder feststellen kann, daß die philosophischen Anschauungen schwanken und im jeweiligen Fach der instinktive Materialismus häufig wieder zum Vorschein kommt. Um aber keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: diese Meinung soll nicht bedeuten, daß alles, was Naturwissenschaftler produzieren, unbesehen übernommen werden kann und jeder Prüfung standhält. Das wäre zu schön, um wahr zu sein.

⁵ Leopold Infeld, Albert Einstein, Wien 1953, S. 156.

HEINZ HEUER (Kleinmachnow):

Sicherlich hat Brigitte Eckstein recht, daß dem unvoreingenommenen Leser „die Gesamtheit der Beiträge eher verwirrend als klärend erscheinen“ dürfte. Mir jedenfalls erging es so. Leider kann man jedoch auch von ihren eigenen Beiträgen nicht behaupten, daß sie für den klärenden Verlauf der Diskussion sehr nützlich wären. Ihre Beiträge haben meines Erachtens den Grundfehler mit vielen anderen Beiträgen gemeinsam, auf die Hauptfragen der Diskussion nicht mit genügender Konsequenz einzugehen. In den einzelnen Diskussionsbeiträgen wird wahrhaftig nicht mit zum Teil recht intoleranten und voreingenommenen Anwürfen gespart. Mir scheint, daß ein solches Verfahren dem Geist des freien wissenschaftlichen Meinungsstreites nicht entspricht. So halte ich für recht leichtfertig die Behauptung Brigitte Ecksteins, daß die Sternsche Arbeit dazu angetan scheint, „den Materialismus völlig unnötig in Verruf zu bringen“. Vielleicht sollte man doch noch ein bißchen warten, ehe man feststellt, wer den Materialismus wirklich in Verruf bringt. Ich meine auch, daß Robert Havemann seinen sehr ernststen Vorwurf gegenüber Victor Stern, „nämlich ein völliges Mißverständnis dessen, was die Relativitätstheorie wirklich aussagt“, in keiner Weise bewiesen hat. Für außerordentlich unkorrekt aber erachte ich die Methode, dem Diskussionspartner eine Meinung zu unterschieben, die er nie und nirgends geäußert hat. Havemann unterstellt zum Beispiel Stern die Behauptung, Newtons Auffassung vom absoluten Raum sei physikalisch richtig, aber philosophisch falsch. Aber wo hat denn Stern derartiges gesagt? Stern erklärt in seinem Buch „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“, daß die Newtonsche Behauptung von der Existenz des absoluten Raumes richtig sei, daß ihr Fehler aber darin bestehe, den absoluten Raum als etwas von der Materie Losgelöstes und Unabhängiges aufzufassen. Hier ist durchaus nicht davon die Rede, daß Newton in physikalischer Hinsicht Recht, in philosophischer Hinsicht aber Unrecht habe. Nie hat Stern eine solche mechanische Trennung zwischen Physik und Philosophie zugelassen, wie es Havemann behauptet. Newtons Raumauffassung ist eine Stufe, ein Schritt auf dem Wege zu vollkommeneren Erkenntnissen über den Raum, sie ist ein Schritt in dem unendlichen Prozeß unserer Annäherung an die absolute Wahrheit. Es liegt im Wesen des dialektischen Erkenntnisprozesses, daß Irrtümliches und Falsches unserer Erkenntnisse überwunden, daß Richtiges jedoch, der rationelle Kern also der überlebten Erkenntnis, in die neue „höhere“ Erkenntnis übernommen wird. Andernfalls könnte man unsere Erkenntnis nicht als einen Prozeß bezeichnen, der in aufsteigender Linie von weniger vollkommenen zu immer vollkommeneren Erkenntnissen fortschreitet. Die Wahrheit selbst ist ein Prozeß. Stern handelt deshalb im Sinne der dialektischen Erkenntnistheorie, wenn er das Alte nicht schlechthin verwirft, sondern in ihm den rationellen Kern hervorhebt. Er bekennt sich zur Auffassung Newtons, daß es einen absoluten Raum gibt, verwirft aber seinen Irrtum, daß der Raum von der Materie getrennt existiere. In seinem erwähnten Buch sagt er wörtlich auf Seite 33: „Wenn hier fest-

gestellt wird, daß es falsch ist, die Existenz eines absoluten Raumes zu leugnen, so ist dabei selbstverständlich nicht von einem absoluten Raum im Sinne eines von der Materie unabhängigen Raumes die Rede, sondern vom Raum als Daseinsweise der Materie.“ Stern distanziert sich hier völlig eindeutig von dem alten mechanistischen Raumbegriff und betont, daß wir vom Raum nur als Daseinsform der Materie zu sprechen haben.

Mit Recht sagt Hayemann, daß die Leugnung eines metaphysischen, von der Materie unabhängigen absoluten Raumes gerade eine der ihrem Wesen nach dialektischen und materialistischen Erkenntnisse der Relativitätstheorie ist. Er hat aber völlig unrecht, wenn er behauptet, daß nur in diesem Sinne die Leugnung des absoluten Raumes durch die Relativitätstheorie zu verstehen sei (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 2/I/53, S. 379). Die Relativitätstheorie leugnet den absoluten Raum in jeder Hinsicht. Sie anerkennt nur Räume, die durch ein Bezugssystem bestimmbar sind. In dem Brief an Stern, der in dessen Arbeit auszugsweise wiedergegeben wird, erklärte Einstein selbst ausdrücklich, daß er den Begriff des absoluten Raumes unbedingt ablehne. Wir haben bereits nachgewiesen, daß auch Stern den von der Materie unabhängigen Raum verwirft, in dieser Hinsicht also die Relativitätstheorie nicht kritisiert. Stern geht davon aus, daß der Raum nicht selbständig, nicht neben der Materie existiert, sondern daß er die Daseinsform der Materie ist. Der Raum ist untrennbar mit der Materie verbunden und kann deshalb auch nur in diesem Zusammenhang verstanden werden. Die Sternsche Auffassung über den absoluten Raum hängt deshalb unlöslich mit der Auffassung über das Wesen der Materie zusammen. Aus der objektiven Existenz der Materie ergibt sich mit logischer Konsequenz die Objektivität des Raumes. Aus der Unendlichkeit der Materie ergibt sich ebenso mit logischer Konsequenz die Unendlichkeit von Raum und Zeit. Die Materie ist unendlich in der Zeit und im Raum. Und eben im Sinne dieser Unendlichkeit des Raumes und der Zeit spricht Stern vom absoluten Raum und der absoluten Zeit. Er erklärt in seinem Buch „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“, daß „der absolute Raum nichts anderes ist als der Raum, der vom ganzen unendlichen Weltall eingenommen wird...“ Dieser unendliche Weltraum existiert selbstverständlich unabhängig von irgendeinem Bezugssystem und wird deshalb von Stern mit Recht als absoluter Raum bezeichnet. Und hier liegt nun m. E. der springende Punkt. Gerade auf diesen entscheidenden Beweis für den absoluten Raum gehen die Physiker unter den Diskussionsteilnehmern nicht ein. Anerkennt man die Sternsche Raum-auffassung *in dem soeben dargelegten Sinn*? Will jemand die Existenz des unendlichen Weltalls und damit die Existenz des Weltraums leugnen? Will jemand leugnen, daß dieser Weltraum von jedem Bezugssystem unabhängig, also absolut existiert? Auf diese klaren Fragen vermisste ich eben in der bisherigen Diskussion ebenso klare Antworten. Das habe ich auch im Auge, wenn ich einleitend von nicht genügender Konsequenz in einzelnen Diskussionsbeiträgen sprach. Würde man hier mit letzter Eindeutigkeit antworten, ginge man darauf mit klarer Ent-

schiedenheit ein, so hätte der bisherige Verlauf der Diskussion bereits bessere Ergebnisse gezeitigt. Es wurde bisher sehr heftig gegen die Auffassung Sterns vom absoluten Raum gekämpft, ohne daß jedoch die wirkliche Auffassung Sterns ernst genug geprüft, ohne daß seine tatsächlichen Beweise hinreichend gründlich untersucht worden wären.

Wolfgang Gelbrich wendet sich gegen die Anerkennung des absoluten Raumes, weil er „nicht erkennbar“ sei. Daraus folgert er für den Physiker, „die Frage nach diesem ‚absoluten Raum‘ vom Forschungsprogramm zu streichen und statt dessen zu versuchen, die Welt in einer dem Verstande zugänglichen Weise zu beschreiben“ (2/I/53, S. 385). Gelbrich spricht hier sehr offen eine Meinung aus, die mit ihm viele Physiker teilen, über die sie jedoch nicht alle mit gleicher Offenherzigkeit sprechen. Ihr Fehler ist der gleiche wie derjenige, den die Relativisten begehen, die eine absolute Wahrheit leugnen, weil sie angeblich unerkennbar sei. Schon Lenin hat darauf erwidert, daß die absolute Wahrheit erkennbar ist, aber nur in einem unendlichen Annäherungsprozeß. Wir werden beispielsweise niemals in der Lage sein, die unendliche Materie restlos, vollkommen, absolut zu erkennen. Wir nähern uns mit unseren Erkenntnissen ständig und unaufhörlich der absoluten Wahrheit, ohne sie jedoch jemals endgültig zu erreichen. Jede neue Erkenntnis ist ein Schritt zur absoluten Wahrheit, in jeder Erkenntnis steckt ein Element, ein Körnchen der absoluten Wahrheit. Und sollen wir das selbe nicht auch von den Daseinsformen der Materie, von Raum und Zeit, sagen können? Niemals werden wir den absoluten Raum und die absolute Zeit absolut erkennen, aber wir nähern uns dieser Erkenntnis ständig, und das heißt vor allem, daß der absolute Raum und die absolute Zeit existieren. Das zu wissen ist nicht nur wichtig für den Philosophen, es ist ebenso wichtig für den Physiker, der mit seinen Forschungen auf bestimmten Gebieten unsere konkreten Vorstellungen über die unendliche Materie und ihre Daseinsformen Raum und Zeit ständig vertieft und erweitert. Deshalb ist Gelbrich auch nicht im Recht, wenn er strikte fordert, die Frage nach dem absoluten Raum vom Forschungsprogramm zu streichen. Agnostizismus im Hinblick auf die Welt in ihrer Absolutheit, im Hinblick auf die unendliche Materie und ihre Erscheinungsformen öffnet dem Idealismus, dem Mystizismus, den Spekulationen über das Weltall Tür und Tor. Wir kennen doch solche idealistischen Konzeptionen, die Welt zu spalten in eine der wissenschaftlichen Forschung zugängliche und in eine prinzipiell unerkennbare Welt, die dann zum unerforschbaren Reich Gottes erklärt wird. Die Gottsucher berufen sich natürlich auch auf die Naturwissenschaft, wie es vor einiger Zeit der Papst tat, als er in einer „wissenschaftlichen“ Verlautbarung die Endlichkeit und Begrenztheit der Welt nachzuweisen bestrebt war. Jenseits dieser Weltgrenzen befindet sich dann so etwas wie das Altenteil des lieben Gottes. Wo sollte man diesen in der heutigen Zeit denn schließlich auch unterbringen! Man darf aber dabei nicht übersehen, daß die Naturwissenschaftler mit ihrem negierenden Verhalten zu den Fragen der absoluten Welt die idealistischen und religiösen Bestrebungen objektiv unterstützen.

Befremdet hat mich an der Diskussion auch folgendes: Stern versucht in seiner Arbeit zu zeigen, daß eine brauchbare Definition der Gleichzeitigkeit entfernter Ereignisse ohne jede willkürliche Festlegung möglich ist. Das ist meiner Meinung nach eine Frage von so großer wissenschaftlicher Bedeutung, daß sie eine viel ernstere Beachtung verdient hätte, als ihr in der Diskussion zuteil wurde. Es wurde dort manches über das Recht zu willkürlichen Definitionen und über die Frage gesagt, ob die Lichtgeschwindigkeit die größtmögliche ist, aber auf den Kern des Sternschen Gedankenganges ging niemand ein. Niemand prüfte die Frage, ob die Sternsche Definition der objektiven Wirklichkeit entspricht, ob die Gleichzeitigkeit wirklich das ist, was Stern von ihr sagt. Mir scheint das unwiderleglich zu sein. Ich glaube, daß das Wesen der Gleichzeitigkeit tatsächlich darin besteht, daß es nicht möglich ist, durch einen Vorgang, der von einem der gleichzeitigen Ereignisse ausgeht, ein anderes dieser Ereignisse zu erreichen, auch dann nicht, wenn dieser Vorgang mit beliebig großer Geschwindigkeit vor sich ginge. Läßt sich das bestreiten? Die Sternsche Definition beruht doch offenbar auf der unbestreitbaren Tatsache, daß zwischen gleichzeitigen Ereignissen keine Zeit verfließt, und deshalb kann auch unter keinen Bedingungen ein Vorgang zeitlich zwischen ihnen vor sich gehen. Auf diese Fragen sollte man ohne Umschweife eingehen, hier muß man eindeutige Entscheidungen fordern. Das wird dem künftigen Diskussionsverlauf sicher nützlich sein.

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Maurice Cornforth: Historical materialism. Zweiter Band des Werkes; Dialectical materialism. An introductory course. London 1953. 260 Seiten.

Der Name des englischen Philosophen und Publizisten Maurice Cornforth ist der sowjetischen Öffentlichkeit gut bekannt. Cornforth, der auf den Gebieten der Kritik des modernen Idealismus und der Propagierung der marxistischen Theorie systematisch arbeitet, wurde der Sowjetunion vor allem geläufig durch seine Bücher „Wissenschaft contra Idealismus“ und „Zur Verteidigung der Philosophie. Gegen den Pragmatismus und Positivismus“, die in die russische Sprache übersetzt wurden und im Verlag für ausländische Literatur 1948 und 1950 erschienen. Diese Bücher riefen positive Beurteilungen der sowjetischen und fortschrittlichen ausländischen Öffentlichkeit und erbitterte Angriffe der Reaktionsäre aus dem imperialistischen Lager hervor. Die Bücher Cornforths wurden in die Sprachen der volksdemokratischen Länder übersetzt. Sie fanden bei den fortschrittlichen Philosophen der kapitalistischen Länder, darunter der USA, Zustimmung. Cornforth arbeitet auch über Probleme der Geschichte der englischen Philosophie und über die Frage der Rolle der Wissenschaft im gesellschaftlichen Leben.

Das neue Buch von Cornforth, „Historischer Materialismus“, ist der zweite Teil seiner dreibändigen Arbeit, die der Darlegung der Grundprobleme der marxistisch-leninistischen Philosophie gewidmet ist. Der schon früher erschienene erste Teil betrachtete die Fragen des dialektischen Materialismus, der dritte wird speziell der Erkenntnistheorie gewidmet sein.

Das zu besprechende Buch teilt sich in drei Teile. Im ersten Teil werden die historischen Voraussetzungen der Entstehung des historischen Materialismus betrachtet und wird dessen Bedeutung für die Schaffung der Theorie des wissenschaftlichen Kommunismus sowie die untrennbare Verbindung von dialekti-

chem und historischem Materialismus dargelegt. Der zweite Teil ist der systematischen Behandlung der grundlegenden Kategorien der marxistischen Gesellschaftswissenschaft, wie: Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewußtsein, Basis und Überbau, soziale Revolution und Diktatur des Proletariats u. a., gewidmet. Der letzte Teil des Buches behandelt Probleme des Sozialismus und des Kommunismus. Dies sind für die englische Nation Fragen der Zukunft.

Durch eine Reihe von Vorzügen lenkt das Buch Cornforths die Aufmerksamkeit auf sich. Dazu gehören unbedingt der in pädagogischer Hinsicht durchdachte Aufbau des Buches, der den Leser allmählich von allgemeineren zu spezielleren und komplizierteren Fragen führt, die einfache und einleuchtende Darstellung, die Klarheit und Eindeutigkeit der Sprache. Der Verfasser stützt sich auf die Arbeiten der Klassiker des Marxismus-Leninismus und benutzt geschickt die vorliegende marxistische philosophische Literatur. Sein Buch umfaßt einen weiten Problemkreis des historischen Materialismus. Große Aufmerksamkeit widmet er den aktuellen Gegenwartsproblemen. In den kapitalistischen Ländern suchen breite Massen nach einem Ausweg aus der Sackgasse, in die die kapitalistische Welt heute geraten ist. Der Kommunist Cornforth stützt sich auf die Errungenschaften der Wissenschaft des historischen Materialismus und vermag so in seinem Buch diesen Ausweg zu zeigen.

Schon in den ersten Abschnitten des Buches geht es dem Autor namentlich darum, dem Leser zu helfen, sich selbst das Falsche des reformistischen Wegs im Kampf gegen die kapitalistische Ordnung klarzumachen. Der tradeunionistische Kampf kann, wenn er sich auch das Ziel stellt, die Arbeiterklasse zu verteidigen und ihre Lage zu verbessern, nicht zur Befreiung vom Kapitalismus führen. Marx und Engels „zeigten, daß es un-

möglich ist, sich vom Kapitalismus zu befreien und den Sozialismus zu errichten, solange die Arbeiterklasse nicht die politische Macht errungen hat, solange sie nicht die Kapitalisten aller Macht beraubt und ihren Widerstand unterdrückt hat. Sie zeigten auch, daß die Arbeiterklasse, um die alte Welt zu besiegen und eine neue, klassenlose Gesellschaft aufzubauen, ihre eigene Partei haben muß, die Marx und Engels Kommunistische Partei nannten“, schreibt Cornforth (S. 18).

Die Darlegung des Materialismus gruppiert Cornforth im ersten Teil des Buches um die folgenden drei Thesen, die er als Hauptprinzipien des historischen Materialismus bezeichnet: 1. Die sozialen Prozesse werden von objektiven, vom Willen der Menschen unabhängigen Gesetzen reguliert; 2. Anschauungen und Einrichtungen der Menschen sind in letzter Instanz durch die Bedingungen des materiellen Lebens der Gesellschaft bestimmt; 3. das gesellschaftliche Bewußtsein und die Theorien der Menschen, die auf materieller Grundlage entstanden sind, wirken auf ihre Basis, ihren Ursprung zurück. Bei der Entwicklung dieser Fragen erklärt der Verfasser den Lesern, wie fehlerhaft die subjektivistisch-psychologische Ansicht vom Verlauf des Geschehens ist, wie falsch die Versuche sind, die Ursachen sozialer Katastrophen in böswilligen Absichten einzelner Personen zu suchen. Cornforth zeigt, daß das Bestreben bestimmter Kreise der imperialistischen Bourgeoisie, einen Krieg zu entfesseln, sich nicht aus einer besonderen psychischen Sinnesart erklärt, sondern aus den materiellen Interessen dieser Kreise. „Wenn es heute Menschen gibt, die das Ziel verfolgen, einen Krieg zu entfesseln, und andere, die sich bemühen, den Frieden zu erhalten, so besteht die Grundursache dafür nicht darin, daß die einen eine kriegेरische Mentalität haben und die anderen eine freundliche und friedliebende, sondern darin, daß es unter den heutigen Verhältnissen Menschen gibt, deren Interessen eine Verstärkung der internationalen Spannung entspricht, während andere an der Beseitigung dieser Spannung interessiert sind“ (S. 25).

Besondere Aufmerksamkeit widmet Cornforth der Kritik der reaktionären soziologischen Lehren, die die pessimistische Ansicht über die Zukunft der Menschheit theoretisch untermauern. Er

kritisiert den historischen Fatalismus und die fatalistische Geschichtstheorie, indem er unterstreicht, daß sie dem Marxismus widersprechen (S. 29). Einige dieser Theorien, die die Geschichtsphilosophie Hegels nachahmen, kommen zu dem absurden Schluß, daß ein Ende jeglicher historischen Entwicklung unausbleiblich sei, andere, zum Beispiel die Phantasielernen Spenglers und Toynbees, führen die Geschichte auf eine Serie von geschlossenen Zyklen zurück, die mit dem Untergang der Kultur abschließen.

Nicht zufällig erklärte einer der Begründer der idealistischen Semantik, A. Korzybski, Spengler zum Stammvater der „modernen Soziologie“ und zu seinem unmittelbaren Vorgänger. Korzybski schrieb, daß der „Verfall Europas“ betrachtet werden muß „als vorbereitender und vorwegnehmender Umriß gewaltiger Kulturkämpfe, die über die Menschheit hereinbrechen werden“ (A. Korzybski, Science and Sanity, p. 51, 1941). Was Toynbee betrifft, so ist seine Zyklen-theorie heute unter den angloamerikanischen Soziologen hinreichend weit verbreitet. Bürgerliche Schreiberlinge erhoben den Autor dieser Theorie sogar zu einem „Erretter der Zivilisation“.

Ein beklagenswertes Schicksal verheißt Spengler und Toynbee den einfachen Menschen der Erde. Ohnmacht vor dem auftretenden Zusammenbruch und qualvoller Todeskampf sind nach ihrer Meinung die Perspektiven der Menschheit. Das einzige, was man tun kann, ist, die künftige Katastrophe mit Hilfe von Palliativen etwas aufzuhalten.

Cornforth deckt die Fehlerhaftigkeit dieser Konzeptionen auf. „Der Idealismus dieser Theorien besteht darin, daß sie die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft als ‚Schicksal‘ behandeln, das auf die Gesellschaft einwirkt, so daß sich Männer und Frauen als einfache Werkzeuge des Schicksals, als Instrumente der äußeren Notwendigkeit erweisen“ (Seite 29).

Die modernen Fatalisten aus dem idealistischen Lager ersetzen die „absolute Idee“ Hegels durch die mystischen Kategorien „Schicksal“, „Lebenssymbol“ u. ä. Sie treten als wütende Gegner des materialistischen Determinismus auf. Ihre soziologischen Ideen haben, wie Cornforth richtig bemerkt, eine bestimmte politische Bedeutung. Sie sind gegen den Befreiungskampf der Arbeiterklasse ge-

richtet und haben die Fesselung ihrer politischen Aktivität zum Ziel.

In seinem Buch kritisiert Cornforth auch den subjektivistischen „Heldenkult“. Dieser Kult ist weit verbreitet unter den Soziologen der profaschistischen Richtung. Der Verfasser erklärt den Lesern, daß der Marxismus keineswegs die Rolle negiert, die hervorragende Persönlichkeiten in der Geschichte spielen. Der Marxismus, schreibt Cornforth weiter, „beweist wissenschaftlich, daß sowohl der Sieg der Arbeiterklasse als auch der Niedergang des Kapitalismus unausbleiblich sind. Jedoch führt dazu weder irgendeine verhängnisvolle Prädestination noch der Wille einiger Individuen, sondern die bewußte Aktivität von Millionen Männern und Frauen, die in der Bewegung der Arbeiterklasse vereinigt sind und von Parteien und Führern geleitet werden, welche ihre Führung auf das wissenschaftliche Verständnis und die kollektive Beratung der Probleme, auf die Beachtung der Kritik, auf die Treue gegenüber den Interessen des Volkes gründen“ (S. 33).

Die marxistische Theorie des historischen Prozesses, das unterstreicht der Verfasser mehrmals, führt, wenn sie richtig verstanden wird, weder zum Subjektivismus noch zum Fatalismus, sondern eröffnet für die reale Einwirkung breiter Volksmassen auf den Verlauf der Ereignisse weite Perspektiven. „Wie alle großen wissenschaftlichen Entdeckungen ist die Entdeckung der Entwicklungsgesetze der Gesellschaft eine gewaltige, befreiende Tat, die neue Kräfte und Möglichkeiten des sozialen Wirkens hervorbringt“ (S. 28).

Im zweiten Teil des Buches wird das Material um die Betrachtung der folgenden drei Fragen gruppiert, die die Probleme vertiefen und konkretisieren, welche im ersten Teil aufgestellt wurden: 1. Welche Hauptfaktoren bestimmen die Entwicklung und den Wechsel der Produktionsweisen? 2. Welche Gesetze bestimmen die Entwicklung und den Wechsel der ökonomischen Basis der Gesellschaft? 3. Welche Gesetze bestimmen die Entwicklung und den Wechsel des gesellschaftlichen Überbaus?

Die letzte Ursache für die Entwicklung der Produktivkräfte und, unter ihrer Einwirkung, auch für die Veränderung der Produktionsweise sieht Cornforth in dem Grundwiderspruch zwischen Menschen und Natur (s. S. 67). Leider

legt er dabei den wichtigen Umstand unzureichend dar, daß das Verhältnis der Menschen zur Natur durch die Produktionsverhältnisse, d. h. jene Verbindungen und Verhältnisse, die die Menschen im Produktionsprozeß eingehen, sich jeweils anders gestaltet. Allgemeintheoretisch deckt er unzulänglich die aktive Rolle auf, welche die Produktionsverhältnisse spielen, die dem Charakter der Produktivkräfte entsprechen.

Im zweiten Teil des Buches vertieft der Verfasser die Betrachtung der Probleme des objektiven Charakters der sozialen Gesetze. In diesem Zusammenhang geht er besonders auf die Frage nach der Möglichkeit einer Planung des Wirtschaftslebens ein. Er unterstreicht, daß die Planung der Wirtschaft nur unter den Bedingungen des sozialistischen Wirtschaftssystems möglich ist und wirklich durchgeführt wird. Die Planung muß sich auf die Kenntnis der objektiven Entwicklungstendenzen der Ökonomik, auf die Beachtung der Rohstoff- und Finanzquellen, der notwendigen Proportionen zwischen den verschiedenen Gebieten der Volkswirtschaft usw. stützen. Unter den Bedingungen des Imperialismus ist eine Planung unmöglich. Das Geschwätz der bürgerlichen Ökonomen und der sie wiederholenden Rechtssozialisten von der Möglichkeit eines „planmäßigen Kapitalismus“ ist vollkommen unwissenschaftlich und absurd.

Der Autor tritt auch einer anderen unwissenschaftlichen soziologischen Theorie entgegen, der *technokratischen* Lehre. Die Technokraten behaupten im besonderen, daß der gesellschaftliche Fortschritt sich auf den der Technik reduziert und außerhalb der Technik keinerlei Bedeutung besitzt. Cornforth zeigt, daß die Lehre der Technokraten entgegen ihren eigenen Versicherungen nicht unmittelbar aus der Spezifik der modernen Technik hervorgeht, sondern ein Erzeugnis der verfallenden Basis des Imperialismus ist, so daß sich in der Tat nichts auf die Technik als solche zurückführen läßt. Die Wurzeln der technokratischen Theorien liegen darin, daß „der Kapitalismus eine friedliche und schöpferische Ausnutzung dieser (der technologischen — I. N.) Errungenschaften nicht finden kann. Ähnliche Ansichten sind für den Kapitalismus typisch. Nicht die Produktion bringt sie hervor, sondern die Basis, die hinfälligen kapitalistischen Produktionsverhältnisse“ (S. 107). Cornforth

widerlegt die Lobhudeleien der Technokraten vom „industriellen Jahrhundert Amerikas“, vom „Jahrhundert der Wissenschaft“ usw. Nur unter den Bedingungen des Sozialismus, wo eine breite Anwendung der wissenschaftlichen und industriellen Errungenschaften im Interesse des Volkes stattfindet, gibt es Grund, vom Auftreten eines wirklichen „Jahrhunderts der Wissenschaft“ zu sprechen.

Um die technokratische Theorie möglichst effektiv zu kritisieren, mußte der Autor einige Unzulänglichkeiten berichtigen, die ihm selbst in früher veröffentlichten Büchern bei der Darlegung der Rolle der Intelligenz in der kapitalistischen Gesellschaft unterlaufen waren. Man sieht, daß Cornforth die kritischen Bemerkungen der Rezensenten berücksichtigt. Bei der Kritik der technokratischen Theorie im „Historischen Materialismus“ unterstreicht er, daß die technische Intelligenz, wie die Intelligenz überhaupt, keine besondere Klasse ist. Deshalb ist auch eine Ordnung, in der sie herrschen würde, nicht denkbar. Obgleich sie auch einige eigene, spezifische Interessen hat, dient sie letzten Endes doch den Interessen der herrschenden Klasse in der jeweiligen Gesellschaft. Cornforth berichtet außerdem den Fehler, der darin besteht, daß er selbst manchmal versuchte, diese oder jene Theorie unmittelbar aus dem Entwicklungsstand der Technik abzuleiten (siehe sein Buch: Zur Verteidigung der Philosophie). Die Veränderungen in der Produktion und in der Technik, schreibt er jetzt, beeinflussen natürlich das intellektuelle Leben der Gesellschaft und die Formen seiner Einrichtungen. Sie wirken auf sie verschieden ein; eine tiefe Einwirkung zeigen die wissenschaftlichen Entdeckungen auf die sozialen Ideen. „Aber die Natur der herrschenden Anschauungen und Einrichtungen der Gesellschaft hängt immer vom Typus der ökonomischen Struktur ab“, unterstreicht er dann. „Die Formen des Einflusses der Veränderungen in der Produktion, in der Technik und auch des Einflusses von wissenschaftlichen Entdeckungen auf die gesellschaftlichen Anschauungen und Einrichtungen hängen vom Typus der Produktionsverhältnisse ab“ (S. 106).

Man muß bedauern, daß der Verfasser in seinem Buch der Frage der Klassenwurzeln der von ihm betrachteten Lehren keinen genügenden Platz in jenen Abschnitten widmet, wo er die unausbleib-

liche historische Begrenztheit des utopischen Sozialismus zeigt.

Eine Reihe wesentlicher kritischer Äußerungen richtet Cornforth gegen die *geographische* Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung. In der Kritik dieser Theorie schreibt er, daß das geographische Milieu nicht den Entwicklungsverlauf der Gesellschaft bestimme: „Wir können dies an der Geschichte unseres eigenen Landes überprüfen. Britannien hat sich in geographischer Hinsicht in den letzten zweitausend Jahren sehr wenig verändert. Aber in dieser Periode veränderten sich die materiellen Lebensbedingungen der Menschen, die in Britannien leben, grundlegend. Von der alten britischen Urgemeinschaft gingen wir den Entwicklungsweg bis zur modernen kapitalistischen Gesellschaft, und bald werden wir weiterschreiten, zum Sozialismus“ (S. 50).

Den ökonomischen Hintergrund des politischen und ideologischen Kampfes zeigt der Verfasser am Material der englischen Geschichte. „So kämpfte in Britannien die junge Bourgeoisie zur Zeit des Bürgerkrieges für die Souveränität des Parlaments gegenüber dem König. Sie kämpfte für die Errichtung parlamentarischer Einrichtungen sowie einer parlamentarischen Regierung und gegen die royalistischen Einrichtungen. Der Bürgerkrieg war gleichzeitig ein Krieg für das Parlament gegen die Königsmacht und ein Krieg der Puritaner gegen die Anhänger der Hochkirche. Aber der reale Inhalt des Krieges war der Kampf des Bürgertums um die Macht“ (S. 98–99).

Cornforth prangert die Ordnung an, die in den Ländern existiert, welche sich unter der Herrschaft der modernen imperialistischen Bourgeoisie befinden. Er schreibt, daß in den USA über die Hälfte der Bevölkerung chronisch Hunger leidet. In England haust eine große Anzahl von Menschen in Wohnungen, die im zweiten Weltkrieg beschädigt wurden und bis jetzt nicht repariert sind. Er führt ein Zitat aus dem Buch Trassels „Philanthropen in schäbigen Hosen“ an, in dem gesagt wird, daß die Arbeiter in den kapitalistischen Ländern ein elendes Leben fristen. Maurice Cornforth brandmarkt die reaktionäre Politik der Anführer der imperialistischen Welt, ihre Aggressionsvorbereitungen, die sie mit dem Geschwätz von der Verwirklichung „christlicher Ideale“, von der Verteidigung „westlicher Werte“, der „persön-

lichen Freiheit“ usw. verschleiern. Bei der Entlarvung dieser heuchlerischen und scheinheiligen Predigten erinnert Cornforth an den Hinweis W. I. Lenins: „Die Menschen waren in der Politik immer die einfältigen Opfer von Betrug und Selbstbetrug, und sie werden es immer sein, solange sie nicht lernen, hinter allen möglichen moralischen, religiösen, politischen und sozialen Phrasen, Erklärungen und Versprechungen die Interessen dieser oder jener Klassen zu finden. Die Anhänger von Reformen und Verbesserungen werden immer von den Verteidigern des Alten übertölpelt werden, solange sie nicht begreifen, daß sich jede alte Einrichtung, wie sinnlos und faul sie auch erscheinen mag, durch die Kräfte dieser oder jener herrschenden Klassen behauptet. Um aber den Widerstand dieser Klassen zu brechen, gibt es *nur ein* Mittel: innerhalb der uns umgebenden Gesellschaft selbst Kräfte zu finden, aufzuklären und zum Kampf zu organisieren, die imstande — und infolge ihrer gesellschaftlichen Lage *genötigt* — sind, die Kraft zu bilden, die das Alte hinwegzufegen und das Neue zu schaffen vermag“ (W. I. Lenin, *Ausgew. Werke*, Bd. 1, S. 67—68).

Bei der Betrachtung der Probleme des Sozialismus und des Kommunismus im dritten Teil seines Buches stützt sich Cornforth auf die Arbeiten Lenins und Stalins und auf den Reichtum an Erfahrungen, die die Kommunistische Partei der Sowjetunion im Kampf für den Aufbau des Sozialismus gewonnen hat. Er charakterisiert die Grundzüge des Sozialismus und des Kommunismus, die Gesetze des allmählichen Überganges vom niederen zum höheren Stadium des Kommunismus.

Dieser Teil des Buches ist streng und folgerichtig dargelegt. Jedoch ist er nicht frei von einigen unglücklichen Formulierungen. So bestimmt der Verfasser zum Beispiel den Sozialismus als „Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus“ (S. 139). Eine ähnliche Formulierung verwischt den qualitativen Unterschied, der den Sozialismus von der gesamten vorherigen Entwicklung der Menschheit trennt. Es ist offenbar nicht zufällig, daß auch in den folgenden Kapiteln des dritten Teils der Unterschied zwischen den Triebkräften, die beim Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus wirken, und den Faktoren, die die weitere Entwicklung des Sozialismus und den all-

mählichen Übergang der Gesellschaft zum Kommunismus bestimmen, nicht ganz klar dargelegt wird. Jedoch an anderen Stellen seines Buches bestimmt der Verfasser den Sozialismus vollkommen richtig als qualitativ neue sozialökonomische Formation, die durch das gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln und das Fehlen jeglicher Ausbeutung des Menschen durch den Menschen charakterisiert wird.

Seine Arbeit beendet Cornforth mit folgenden Schlußfolgerungen: 1. Die Menschheit kann nur auf dem Weg des Sozialismus Glück finden; 2. dieser Weg führt durch den Befreiungskampf der Werktätigen unter der Hegemonie der Arbeiterklasse; 3. zur Erreichung des Sieges muß das Proletariat von einer kämpferischen und revolutionären Partei geführt und von der marxistisch-leninistischen Theorie geleitet werden.

Die letzte Schlußfolgerung spricht von den Aufgaben und Perspektiven des Kampfes der einfachen Menschen der Erde. „Die Epoche, in der wir leben“, schreibt Cornforth, „ist die Epoche, in der die Menschheit den entscheidenden Schritt auf dem Wege vollzieht, um wahrhaft menschliche Existenzbedingungen zu erreichen. Der historische Materialismus beleuchtet die ausgezeichneten Perspektiven, die sich vor der gegenwärtigen Generation eröffnen“ (S. 196).

Die Arbeit von Cornforth erweist den fortschrittlichen gesellschaftlichen Kräften Englands, den Arbeitern und der fortschrittlichen Intelligenz, große Hilfe bei der Erlernung der Grundlagen des historischen Materialismus. Die Rezensionen, die in der fortschrittlichen englischen Presse erschienen, heben die Frische und die feste Zuversicht in bezug auf die Zukunft hervor, die das Buch durchdringen und besonders stark empfunden werden angesichts des ausweglosen Pessimismus, von dem die moderne bürgerliche soziologische Literatur erfüllt ist. Das Buch Cornforths, schreibt der „Daily Worker“, „zeigt, daß die einfachen Menschen allen Grund zum Optimismus haben. Denn sie haben aus dem schwachen, tierischen und vom Kriegswahn besessenen Kapitalismus einen alternativen Ausweg vor Augen. Sie können dem Chaos, den Stürmen und furchtbaren Kriegen ein Ende bereiten. Und Cornforth zeigt, warum dies möglich ist. Cornforth erklärt, worin dieser alternative Ausweg für die Arbeiterklasse

besteht. Das ist der Sozialismus, aus dem der Kommunismus erwächst. Er zeigt, daß Sozialismus und Kommunismus ein freies, vollwertiges Leben für alle im weitesten Sinne des Wortes bedeuten: mehr und besseres Essen, mehr und bessere Kleidung und Wohnstätten, kulturelle und soziale Gleichheit“ (Michael Mac Alpin: Cause for optimism. Daily Worker, London, 10. XII. 1953).

Nach Meinung eines anderen Rezensenten ist Cornforths Buch eine überaus populäre und hinreißende Darlegung der Prinzipien des historischen Materialismus (J. Hill: The perspectives before us. World news, Vol. 1, Nr. 3, p. 57; London 16. 1. 1954).

Es ist zweckmäßig, Cornforths Buch: „Historischer Materialismus“ in russischer Übersetzung herauszugeben, weil es für einen breiten Kreis von sowjetischen Lesern, die die marxistisch-leninistische Theorie studieren, von Interesse ist.

I. S. Narski (Sowjetunion)

Georg Lukacs: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik. Aufbau-Verlag, Berlin 1954, 438 Seiten.

Der neue Lukacs-Band, den der Aufbau-Verlag kürzlich vorgelegt hat, will, wie der Verfasser im Vorwort ausdrücklich betont, nicht etwa eine Geschichte der Ästhetik, wenn auch nur des 19. Jahrhunderts, bieten. Die Absicht des Verfassers geht lediglich dahin, „einige Knotenpunkte der Entwicklung“ (S. 10) eingehender zu beleuchten. So enthält das Buch acht — teilweise recht umfangliche — Aufsätze, die der Ästhetik Schillers, Hegels, Tschernyschewskijs, Marx', Engels', Vischers, Nietzsches und Mehrings gewidmet sind. Sie sind in den Jahren 1933 bis 1952 entstanden, und zwar die über Schiller, Marx, Engels, Vischer, Nietzsche und Mehring bis 1935 hin, die übrigen seit 1945. Der Autor erläutert im Vorwort, warum die Differenz der Entstehungszeit nicht ohne Einfluß auf die Art der Darstellung bleiben konnte. Aber nicht nur die verschiedene Entstehungszeit, auch die Tatsache, daß sich die einzelnen Arbeiten an unterschiedliche Leserkreise wenden, bringt eine gewisse Ungleichmäßigkeit in das Ganze hinein. Einige der hier vereinigten Beiträge stellen hohe, andere nur durchschnittliche Anforderungen an den Leser. Einige verfolgen ihre Probleme bis in die diffi-

zilen Einzelheiten hinein, andere begnügen sich damit, die Hauptfragen summarisch zu behandeln. Schon von diesen Besonderheiten her versteht es sich, daß eine durchlaufende historische Darstellung weder beabsichtigt noch erreicht werden konnte.

Dennoch stellt sich ein bestimmter Zusammenhang dadurch her, daß die in chronologischer Folge angeordneten Beiträge sowohl zurück- wie vorgereifen, daß sie die vorausgehende Entwicklung resümieren und die künftige andeuten. So leitet ein Aufsatz zum anderen hinüber, so knüpft der folgende an den vorigen an. Und diese Geschlossenheit der großen Linie ist um so mehr gesichert, als Georg Lukacs' Stärke nicht nur in der eindringlich-präzisen Analyse der Details, sondern ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, im abstrahierenden Zusammenraffen des Wesentlichen liegt. Lukacs verstand und versteht es, die Generallinie, die er als die richtige erkannt hat, mit Energie und Konsequenz zu verfolgen und herauszuarbeiten. Der Leser ist darum auch hier, ungeachtet aller Unterschiedlichkeit der einzelnen Arbeiten, selten in Gefahr, den roten Faden zu verlieren.

Der erste Beitrag, betitelt „Zur Ästhetik Schillers“, geschrieben 1935, gehört zu den Arbeiten, die sich detaillierte Einzel-forschung angelegen sein lassen. Wenn es sich in Lukacs' Aufsatz über den „Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe“ um die gattungstheoretische Frage von Epik und Dramatik und ihren geschichtlichen Grund gehandelt hatte, wenn in der anderen Abhandlung über „Schillers Theorie der modernen Literatur“ (beide in „Goethe und seine Zeit“, Berlin 1950) die Stellung Schillers zur Antike und zur Moderne mit all ihren Konsequenzen für sein künstlerisches Schaffen zur Sprache gekommen war, so steht hier die für die Geschichte der Ästhetik zentrale Frage des Übergangs Schillers vom subjektiven Idealismus (Kants) zum objektiven Idealismus zur Debatte, wie ihn ausgeprägt später Hegel vertreten sollte. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß bei Kant bereits Ansätze (wenn auch verschwundene) zum objektiven Idealismus vorhanden waren und daß diese sich auch bei Schiller, weil er in einer minderentwickelten geschichtlichen Situation lebte, noch nicht bis zur Hegelschen Universalität entfalten konnten, verfolgt Lukacs mit glänzendem Feingefühl die Umwandlung, die die

Ästhetik Kants unter Schillers Händen erfährt. Der Autor schreibt über Schiller, er habe „in der Entwicklungsperiode der bürgerlichen Klasse“ gelebt, „in der diese den Heroismus ihrer Anfangszeit abzustreifen im Begriffe“ war. Daher stand Schillers Ästhetik „im Zeichen des Versuchs, in sich alle Spuren des Citoyenidealismus seiner Jugend auszurotten und an die Stelle des abstrakten Pathos des Citoyentums das konkrete Pathos der erfüllten Realität der gesamten bürgerlichen Gesellschaft zu setzen“ (92). Lukacs will damit sagen, Schiller habe seine Ästhetik entwickelt zur Zeit der „Abendröte der Periode der heroischen Selbsttäuschungen“ des Bürgertums, „freilich einer Abendröte, bei welcher der endgültige Abschluß dieser Periode noch nicht sichtbar sein konnte (Schiller stirbt noch vor der Periode Napoleons)“ (Goethe und seine Zeit, S. 152). Diese Situation bringe mit sich „eine Abschwächung des sozialen Pathos“, allerdings „auf der Grundlage einer inneren Vertiefung, eines Eindringens in die Problematik des wirklich neuen Menschen Europas in der wirklichen neuen Gesellschaft, so wie sie aus den Stürmen der Französischen Revolution erstand“ (Beiträge, S. 313). Von hier aus sucht der Autor die Grenzstellung Schillers zwischen Kant und Hegel verständlich zu machen. Schiller, heißt es, „machte den Versuch, das inhaltliche Element, die konkrete philosophische Bestimmung des ästhetischen Gegenstandes, über Kant hinausgehend, mit der idealistischen Philosophie in Einklang zu bringen. Diese Versuche konnten natürlicherweise . . . bloß widersprüchlicher Natur sein, da Schiller zwar über die Kantsche Auffassung inhaltlich hinausging und energisch bestrebt war, den objektiven Idealismus auszubauen, sich in seiner Erkenntnistheorie jedoch nichtsdestoweniger an den subjektiven Idealismus Kants anklammerte. So muß Schiller . . . als Übergangserscheinung zwischen subjektivem und objektivem Idealismus aufgefaßt werden“ (99 f.).

Es ist sehr interessant und anregend, was Lukacs, um seine Auffassung zu belegen, im einzelnen beibringt. Auch der letzte Abschnitt dieses sehr sorgfältig ausgearbeiteten Aufsatzes, der sich mit den „Problemen der objektiven Dialektik und der Schranke des Idealismus“ befaßt, birgt aufschlußreiche Gesichtspunkte. Es werden hier die Widersprüche der Schillerschen Ästhetik auseinandergesetzt. Der

Autor vertritt die Auffassung, Schiller sei genötigt gewesen, „die Unlösbarkeit seines Problems in mystischen Paradoxien zu formulieren, deren Tendenz . . . in die Richtung des objektiven Idealismus Schellings weist“ (86 f.).

Wie man sieht, führt die Schiller-Abhandlung den Leser zugleich in die Periode der voll ausgebildeten objektivistischen Ästhetik hinüber. Ihr ist der aus dem Jahre 1951 stammende Aufsatz über „Hegels Ästhetik“ gewidmet. Er diene als Einleitung zu einer von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Ausgabe der Hegelschen Ästhetik. Es ist verständlich, daß es diesem Zwecke gemäß dem Autor nicht darauf ankommen konnte, in die Einzelheiten zu gehen. Das mußte dem Leser der ungarischen Hegel-Ausgabe überlassen bleiben. Es konnte sich nur darum handeln, in das Studium der Hegelschen Ästhetik einzuführen. Es war nötig, den Werdegang der vorhegelschen Ästhetik kurz zu umreißen (Lessing, Diderot, Herder; Kant, Schiller, F. Schlegel, Schelling) und dann die Entwicklung des Hegelschen Weltbildes und — in ihm — der Hegelschen Ästhetik nachzuzeichnen. Alsdann waren die wesentlichen Momente der Ästhetik Hegels hervorzuheben (u. a.: Überwindung des Kantschen subjektiven Idealismus unter Erhaltung der aktiven Rolle des Subjekts; Fortentwicklung der geschichtlichen Elemente der bisherigen Ästhetik, Herausbildung einer objektiv-idealistischen Dialektik unter Vermeidung des Relativismus). Diese Wesensbestimmungen stehen bei Lukacs auf der Grundlage einer Analyse der historischen Lage, aus der heraus Hegels Weltbild erwuchs. Hegel gehört, wie der Autor an anderer Stelle formulierte (Goethe und seine Zeit, S. 168), im Unterschied zu Schiller „der Periode nach Napoleons Sturz, der Periode der ‚Heiligen Alliance‘ und der Restauration“ an. „Es ist klar“, schrieb Lukacs dort, „daß die bürgerliche Gesellschaft in Hegels Ästhetik in einer viel entfalteteren Form erscheint, daß in bezug auf ihre Entwicklungsperspektiven schon die Illusionen der heroischen Periode als endgültig vergangen betrachtet werden müssen. Selbstverständlich spielen bei der relativen Illusionslosigkeit Hegels in dieser Hinsicht (von Lukacs hervorgehoben, J. K.) auch noch andere Motive eine Rolle. So sein ausgebildeter objektiver Idealismus, seine tiefere Einsicht in die ökonomische

Struktur der kapitalistischen Gesellschaft usw. Aber dieser Fortschritt der Erkenntnis ist auch nicht bloß ein persönliches Vorwärtsschreiten Hegels im Vergleich zu Schiller, sondern vor allem der gedankliche Widerschein der objektiven Weiterentwicklung der bürgerlichen Gesellschaft selbst.“ Diesen mit Hegel erreichten Höhepunkt der Ästhetik aber definiert Lukacs nun als „die erste — und letzte — umfassende wissenschaftliche, theoretische und geschichtliche Synthese der Kunstphilosophie, zu der die bürgerliche Philosophie gelangen konnte“ (Beiträge, S. 109). Sie sei die *erste*, weil es erst Hegel gelungen sei, die beiden falschen Extreme der bisherigen Ästhetik („Selbständigkeit der Ästhetik auf der Kantschen subjektivistisch formalen Grundlage“ einerseits, „Auflösen der Ästhetik in die allgemeine Erkenntnistheorie“ andererseits [113]) bis zu einem gewissen Grade zu überwinden. Hegel ist — nach Lukacs — der *letzte* große Ästhetiker innerhalb der bürgerlichen Philosophie, weil seine Synthese, als nur partiell vollzogen und mit inneren Widersprüchen behaftet (z. B.: die Kunst gilt trotz allem auch bei Hegel wie „schon bei Leibniz“ als „Vorbereitungsstadium der Erkenntnis“ [115]), schließlich wieder in ihre Elemente zerfallen mußte, so daß etwa bei Hegels Nachfolger F. Th. Vischer der objektive Idealismus dem subjektiven erliegt. Der Verfasser verfolgt nun in Umrissen diesen Auflösungsprozeß (Vischer, Rosenkranz, Ruge, Hotho; Heine, Belinskij, Tschernyschewskij, Dobroljubow) unter besonderer Berücksichtigung derjenigen Strömungen, die zur Herausbildung der dialektisch-materialistischen Ästhetik durch Karl Marx und Friedrich Engels führten. Er weist damit voraus auf die folgenden Arbeiten.

Denn der nächste Beitrag, die „Einführung in die Ästhetik Tschernyschewskijs“, 1952 entstanden, ebenfalls als Einleitung zu einer von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Sammlung dienend, schildert eine Etappe auf dem Wege dieser kritischen Auseinandersetzung mit der Ästhetik Hegels. Was Lukacs hier vorträgt, wird als Erweiterung und Ergänzung seiner beiden Arbeiten über die „Internationale Bedeutung der demokratisch-revolutionären Literaturkritik“ und über „Tschernyschewskijs Roman ‚Was tun?‘“ (enthalten in „Der russische Realismus in der Weltliteratur“, Berlin 1952)

willkommen sein. Es knüpft aber auch an die in den beiden ersten Aufsätzen der „Beiträge“ aufgeworfene Problematik an. Der Verfasser analysiert ausführlich, welche Fortschritte Tschernyschewskij auf dem Gebiete der Ästhetik erzielt hat. Den Kampf Tschernyschewskijs gegen Vischer bezeichnet Lukacs als den „der revolutionären Demokratie gegen den kompromißlerischen Liberalismus“ (173). Er setzt auseinander, inwiefern Tschernyschewskij über Feuerbach hinausging, daß er als Materialist — anders als Feuerbach — „infolge seines aktiven demokratisch-revolutionären Wesens“ die Bedeutung des tätigen Subjekts erkannte (140), daß er dies jedoch — und das bezeichnet nach Lukacs Tschernyschewskijs Grenze — „nur mit Hilfe des sogenannten anthropologischen Prinzips tun“ konnte (140). Tschernyschewskij war, schreibt Lukacs, „bloß auf dem Wege... zum Marxismus, ... ohne bis zum Marxismus vordringen zu können“ (144). Im letzten Abschnitt des Tschernyschewskij-Aufsatzes kommt die Theorie der Tragödie zur Sprache. Lukacs hatte sich dazu bereits in seinem Buch „Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker“ (Berlin 1948) an verschiedenen Stellen geäußert. Auch die „Faust-Studien“ (in „Goethe und seine Zeit“, Berlin 1950) beschäftigten sich u. a. mit diesem Thema. Was der Verfasser dem nun in Verfolg seiner kritischen Besprechung von Tschernyschewskijs Anschauungen über das Tragische hinzufügt, bedarf allerdings sehr gewissenhafter Prüfung. Obgleich sich Lukacs darüber im klaren ist, daß die Tschernyschewskijsche Definition, wonach das Tragische „das Furchtbare im menschlichen Leben“ (178) sein soll, unzureichend, ja falsch ist, versucht er bestimmte Elemente dieser Theorie zu retten und sie sich umgebildet zu eignen zu machen. Der Verfasser will die „die Tragödie wesentlich bestimmenden Momente im — gesellschaftlich-geschichtlichen — Konflikt, in der sich in ihm offenbaren den Bewährung, in der ‚reinigenden‘ Wirkung dieser Bewährung (der Katharsis) sehen“. Er meint, „dann verschwindet zwar das Schreckliche nicht, es bleibt auch weiterhin ein notwendiges Moment aber seine Bedeutung verliert viel vom dem zentralen Charakter, den es in der Auffassung Tschernyschewskijs erhält. Dann beruht die Rolle des Schrecklichen darauf, daß die Zuspitzung des Kon-

fikts, die wirkliche, den Menschen auf die Probe stellende Wirkung der Bewährung nur dann voll zur Geltung kommen kann, wenn die ganze physische und moralische Existenz (oder beides) auf dem Spiel steht; die berechnete Rolle des Schrecklichen besteht darin, daß diese Erprobung nur mit seiner Hilfe zur wirklichen Probe des echten Wesens des Menschen wird, zum Maß der inneren Wahrheit des Konflikts..." (185 f.).

Nun ist das Problem des Tragischen eine der schwierigsten Fragen der Ästhetik. Es ist unendlich viel darüber geschrieben worden, und die Entscheidung dürfte um so mehr erschwert sein, als die Schöpfer der europäischen Tragödie, die Griechen, uns keineswegs eine einheitliche Auffassung vom Wesen des Tragischen hinterlassen haben. Sie bezeichneten die verschiedensten dramatischen Gebilde als Tragödien. Auch Dichtung und Ästhetik der Neuzeit haben mit ihrem Formenreichtum des Tragischen eher zur Verwirrung als zur Klärung des Problems beigetragen. Hinzu kommt, daß der Inhalt der ästhetischen Kategorie „tragisch“ niemals *more geometrico* bewiesen werden kann. Er kann nur aus den Gegebenheiten des Lebens und der Kunst abgelesen werden. All diese Unbestimmtheitsfaktoren berechtigen aber weder zu einer subjektiv-individuellen noch zu einer historisch-periodischen Relativierung des Tragischen. Eine genauere Prüfung der Frage ergibt vielmehr, daß, wenn man das wuchernde Rankenwerk der abgeleiteten Formen des Tragischen und der unechten Tragödien absondert, sich eine bestimmte Form der reinen Tragödie herauschälen läßt, deren Kern der bis zur — relativen — Aporie ausgetragene Kampf zweier (oder mehrerer) werthaltiger geschichtlicher Mächte ist, die als antagonistische Gegensätze einander ausschließen. Der Ästhetiker kann natürlich diesen Begriff der Tragödie nicht diktatorisch zum allein gültigen ernennen, aber er kann für ihn plädieren unter Hinweis darauf, daß diese Art des Tragischen keine Fiktion darstellt, sondern daß derartige tragische Situationen in den Anfangsphasen der großen geschichtlichen Entscheidungskämpfe gegeben sein können. Die Folgerung, die hieraus für die Auseinandersetzung mit Lukacs' Theorie des Tragischen zu ziehen bleibt, ist diese: es geht in den tragischen Dichtungen, die die gewaltigen historischen Kämpfe mit-

und nachgestalten, stets um den Gehalt der antagonistischen Mächte. Es gehört unabdingbar zum Wesen der Tragödie, so wie wir sie verstehen, daß in ihr dieser Gehalt radikal in Frage gestellt wird. Niemals wird er als etwas fraglos Gewisses hingenommen. Daher hat sich zu „bewähren“ nicht die dichterische Gestalt, die für ein Prinzip kämpft, sondern hinter ihr eben dieses Prinzip, das den in Frage stehenden Gehalt birgt. Wir leugnen nicht, daß es im Leben und in der Dichtung Situationen gibt, in denen die Person sich zu bewähren hat, ohne daß die Macht, für die sie ficht, in den Bereich der geschichtlichen Frage gerückt ist. Wir würden aber solche Situationen nicht tragisch nennen. —

Georg Lukacs hatte in seiner Aufsatzsammlung „Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker“ (Berlin 1948) bereits einige wichtige Fragen der marxistischen Ästhetik behandelt. Auch seine anderen Schriften enthalten eine Fülle von Einzelhinweisen für die materialistisch-dialektische Beurteilung ästhetischer Fragen. Der Verfasser arbeitet, wie er im Vorwort der „Beiträge“ mitteilt, an einer Darstellung der marxistischen Ästhetik „in ihrem systematischen Zusammenhang“ (6). Solange diese noch nicht vorliegt, mag die hier als vierte Arbeit abgedruckte „Einführung in die ästhetischen Schriften von Marx und Engels“ durchaus von Nutzen sein. Sie wurde 1945 für eine ungarische Ausgabe geschrieben und führt das näher aus, was der Verfasser in den Aufsätzen über Hegel und Tschernyschewskij nur andeuten konnte. Natürlich war auf sechszwanzig Seiten lediglich das Wichtigste zu bieten. Lukacs entwickelt die Grundsätze des historischen und des dialektischen Materialismus und zeigt, wie Marx und Engels diesen auf Fragen der Literatur und Kunst angewandt haben. Er warnt vor einer mechanischen Gleichsetzung von ökonomischer und künstlerischer Entwicklung, er weist auf die in der Entwicklung beider Bereiche auftretenden Ungleichmäßigkeiten hin und betont die ungeachtet aller Abhängigkeit vom Wirtschaftsleben gegebene relative Selbständigkeit und besondere Gesetzmäßigkeit des künstlerischen Schaffens. Nach diesen grundsätzlichen Fragen werden einige bedeutende Einzelprobleme beleuchtet (Inhalt — Form; Wesen — Erscheinung; Allgemeines — Besonderes; das Typische;

der Realismus). Der knapp bemessene Raum zwang zur Kürze. Bekanntermaßen erheischt das zugleich, daß man um so einwandfreier und stichhaltiger formuliere. Uns scheint, als habe der Autor das nicht an allen Stellen erreicht. Da war z. B. das Verhältnis von Kunst und Wissenschaft zu bestimmen. Lukacs schreibt: „Die echte Kunst stellt... immer ein Ganzes des menschlichen Lebens dar, es in seiner Bewegung, Entwicklung, Entfaltung gestaltend“ (206). Er fährt fort, die Kunst bringe „diese Bewegung als Bewegung in ihrer lebendigen Einheit zur sinnlichen Anschauung“. Dagegen ist wohl kaum etwas einzuwenden. Wenn der Verfasser aber behauptet, daß „im Gegensatz“ dazu die Wissenschaft es unternehme, „diese Bewegung in ihre abstrakten Elemente“ aufzulösen, und bestrebt sei, „die Gesetzmäßigkeit der Wechselwirkung dieser Elemente gedanklich zu erfassen“ (206), so ist dabei etwas Entscheidendes nicht berücksichtigt. Denn auch die Wissenschaft, wenn sie echte Wissenschaft ist, vermittelt das „Ganze“. Ihre synthetische Arbeit ist mehr als ein gedankliches Erfassen der „Gesetzmäßigkeit der Wechselwirkung“ der Elemente, die sie auf dem Wege der Analyse unterschieden hat. Die Wissenschaft drängt in demselben Maße zur Synthese wie die Kunst, nur daß sie auf andere Art dahin gelangt. Und auf diese methodische Differenz kommt es u. E. in erster Linie an. Nur soviel deuten wir hier an, ohne ausführlich darauf einzugehen, inwiefern auch das inhaltliche Moment in diese — nur scheinbar — rein methodische Angelegenheit allerdings mit hineinspielt.

In diesem Zusammenhang taucht die von Lukacs so ausführlich erörterte Frage des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung auf. Es wird, glauben wir, kein Zweifel darüber bestehen, daß die Wissenschaft von der Erscheinung zum Wesen voranschreitet, wobei durchaus zu betonen ist, daß Erscheinung und Wesen sachlich eine Einheit bilden, daß sie nur methodisch unterschieden werden müssen. Aber kann man im künstlerischen und literarischen Schaffen davon sprechen, daß hier die, wenn auch relative, Differenz, das methodische Nacheinander von erscheinungsmäßiger Oberfläche und wesenhaftem Kern eine Rolle spielen? Die Ästhetik verneint diese Frage, und die Praxis aller großen Künstler bestätigt diese Verneinung.

Der Künstler sieht anerkanntermaßen Erscheinung und Wesen in eins, weil er sich im Schaffensprozeß nur der Phänomene bemächtigt, die geeignet sind, das „Wesentliche“, das er aussagen will, „erscheinen“ zu lassen. Der künstlerische Ausleseprozeß (über dessen Zustandekommen wir hier nicht zu sprechen haben) bewahrt den Künstler davor, den Ballast des Zufällig-Oberflächlichen mitzuschleppen zu müssen. Er wählt nur das Wesensträchtige. Was hat es also für einen Sinn, davon zu sprechen, daß die Kunst jenen dialektischen Prozeß gestaltet, „in dem das Wesen in Erscheinung umschlägt, sich in der Erscheinung offenbart,... in welchem die Erscheinung in ihrer Bewegtheit ihr eigenes Wesen aufdeckt“ (206)? Erscheinung und Wesen sind im Kunstwerk derart eng verschmolzen, daß ein „Umschlagen“ weder nötig noch möglich ist. Man nehme ein einfaches Beispiel, um sich das klarzumachen: wo schlägt in der Gestalt Gretchens in Goethes „Faust“ Wesen in Erscheinung um? Man kann sagen, daß der Künstler im Schaffen die Frage der Differenz von Erscheinung und Wesen bereits gelöst hat. Die Ästhetik hat es mit ihr nur dann zu tun, wenn sie zu entscheiden hat, ob das fragliche Erzeugnis überhaupt ein Kunstwerk ist, also an der Grenze ihres Untersuchungsfeldes.

Weit bedeutender ist für die Kunsttheorie das Problem des Allgemeinen und des Besonderen, das sich keineswegs völlig mit dem des Wesens und der Erscheinung deckt. (Bei Lukacs ist nicht ganz klar ersichtlich, wie er die Beziehung der beiden Fragenbereiche zueinander auffaßt.) In das Gebiet der Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen gehört die Frage, ob eine dichterische Gestalt typisch sei oder nicht. Darauf geht Lukacs ausführlich ein.

Wir sind also der Meinung, daß hier wichtige ästhetische Fragen — wenigstens der Darstellung nach — nicht voll auf bewältigt sind. Es sind da auch, was Wesen und Erscheinung betrifft, gewisse, unverarbeitet aus der aristotelischen Philosophie übernommene Elemente, die sich nicht einfügen wollen und mit denen man wenig anfangen kann. Es heißt an einer Stelle (207): Die „Dialektik durchdringt das Ganze der Wirklichkeit, so daß in diesem Zusammenhang Erscheinung und Wesen sich wieder relativieren: das, was als Wesen der Erscheinung gegenüberstand, als wir von

der Oberfläche des unmittelbaren Erlebnisses aus tiefer gruben, wird bei eingehender Forschung als Erscheinung figurieren, hinter welcher ein anderes, ein neues Wesen entsteht. Und so weiter bis in die Unendlichkeit.“ Uns scheint, daß hier die Tatsache des Fortschritts der wissenschaftlichen Erkenntnis und des künstlerischen Schaffens in das unzureichende Schema der aristotelischen Stoff-Form-Relation gezwängt wird.

Der fünfte, auf das Jahr 1934 zurückgehende sehr umfangreiche Beitrag befaßt sich mit „Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer“. Lukacs hatte die Vischersche Ästhetik bereits an verschiedenen Stellen seiner Schriften gestreift, u. a. in „Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker“. Der hier zu besprechende Aufsatz analysiert zunächst „Aufbau und Inhalt der Vischer-Exzerpte von Marx“, die dieser in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre angefertigt hatte. Die Beschäftigung mit ästhetischen Fragen stand bei Marx damals im Zusammenhang mit seinen ökonomischen Studien. Marx interessierte sich besonders für das Problem des Realismus und für das des tätigen Anteils des Subjektes an der Entstehung des Schönen. Der Verfasser arbeitet die Beziehungslinien heraus, die von hier zu den ökonomischen Fragen führen. Lukacs' Darstellung, so interessant und wichtig sie ist, leidet aber an einer sehr störenden Abstraktheit. Es werden so wenig die Grundlagen jener nachhegelischen Ästhetik entwickelt, es wird so stark mit einzelnen prägnant formulierten Zitaten gearbeitet, daß der Leser, wenn er nicht schon sehr beachtliche Kenntnisse auf diesem Gebiet mitbringt, mit dem Autor kaum wird Schritt halten können.

Der zweite Abschnitt dieser Abhandlung verfolgt „Vischers politische Entwicklung“ vom liberalen Hegelianer zum Bismarckverehrer. Hier gelingt es dem Verfasser, gewisse typische Züge der Entwicklung des deutschen Bürgertums zwischen 1840 und 1880 herauszuarbeiten. Dagegen weist der dritte Abschnitt („Die Entwicklung der Vischerschen Ästhetik“) z. T. dieselben Unzulänglichkeiten auf wie der erste. Nicht genügend vorbereitet, was die Lage der Ästhetik zur Zeit von Vischers erstem Auftreten anbelangt, wird der Leser mit einzelnen wichtigen Fragen der Ästhetik Vischers bekanntgemacht, deren Bedeutung er vermutlich

um so weniger einsehen kann, als hier ein — wenn auch nur kurzer — Überblick über Vischers ästhetisches System fehlt. Der Verfasser kann daher sein Ziel, nämlich zu zeigen, daß bei Vischer der subjektive Idealismus den (Hegelschen) objektiven Idealismus verdrängt, dessen historische Elemente auflöst, dem Irrationalismus und Agnostizismus Tür und Tor öffnet und eine Einfühlungs-ästhetik Diltheyscher Prägung anbahnt (näher läge es, von Lipps zu sprechen), nur teilweise erreichen.

Die sprunghafte, viele Einzelfragen anscheinende, aber keine gründlich durcharbeitende Art der Darstellung beeinträchtigt auch den Wert des vierten Abschnittes, der auf „Mythos und Realismus bei Vischer und Marx“ eingeht. Man findet darin viele interessante Bemerkungen, vermißt aber den inneren Zusammenhang. Einzig am Platz ist Lukacs' Methode, nur den Extrakt zu bieten, im letzten Abschnitt („Vischer und die Gegenwart“), wo die Linie, die Vischer mit Dilthey verbindet, bis auf Adolf Bartels, Paul Ernst, Hermann Glockner und Richard Kroner weiter verfolgt wird. In solch einem Ausblick kann man natürlich nur andeuten, nicht ausführen.

Ganz vorzüglich ist dann wieder der sechste Beitrag: „Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik“ (aus dem Jahre 1934). Was der Verfasser allgemein über Nietzsche als Vorläufer und späteren Kronzeugen der „nationalsozialistischen Weltanschauung“ an verschiedenen Stellen zu sagen gehabt hatte (in „Schicksalswende“, Berlin 1948, und in „Die Zerstörung der Vernunft“, Berlin 1954), wird nun in bezug auf die Ästhetik spezifiziert. Die Art, wie der Autor sein Thema vorbereitet (Nietzsches Stellung zum Kapitalismus, seine zweifache Kritik am Kapitalismus, deren Widersprüche und die — scheinbare — Überwindung dieser Widersprüche) und wie er auf dieser Grundlage die Prinzipien der Ästhetik Nietzsches entwickelt, um damit die spätere Um- und Weiterbildung seiner Kunstlehre zugleich anzudeuten, verdient alle Anerkennung und beweist, daß Lukacs es ausgezeichnet versteht, einen schwierigen Gegenstand in Kürze sachlich und erschöpfend darzulegen. Der Aufsatz ist als methodische Leistung ein kleines Meisterwerk.

Die große Arbeit über „Franz Meh-

ring“ (1933), hier der siebente Beitrag, entwirft auf der Grundlage eingehender Quellenstudien ein ausführliches Bild der Leistungen Franz Mehrings als Schriftsteller, ohne seine historisch bedingten Grenzen zu verschweigen. Lukacs setzt sich hier mit den positiven und negativen Strömungen in der deutschen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts auseinander, lenkt die Aufmerksamkeit des Lesers sowohl auf die vorwärtsweisenden wie auf die retardierenden Momente in der ökonomischen, sozialen und geistigen Lage der Zeit Franz Mehrings und trägt auf diese Weise zur Erforschung nicht nur der Geschichte der literarischen Kritik in Deutschland, sondern auch der deutschen Arbeiterbewegung bei. Die Abhandlung, die allerdings nur zum Teil ästhetischen Fragen gewidmet ist und sich daher in den vorliegenden Band streckenweise nicht recht einfügen will, ist jedenfalls hervorragend geeignet, die längst nötige, aber immer noch stockende Auseinandersetzung mit dem Werk Franz Mehrings in Gang zu bringen. Bei der Vorbereitung einer neuen Ausgabe der Werke Mehrings, die mit kritischem Kommentar zu versehen wäre, dürfte sie unentbehrlich sein.

Am Schluß des vorliegenden Bandes ist ein Vortrag über „Literatur und Kunst als Überbau“ abgedruckt, den Lukacs im Juni 1951 in der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gehalten hat. Dieser Vortrag greift klärend ein in die in Ungarn um Stalins Arbeit über den „Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft“ entfachte Diskussion, Lukacs untersucht anhand von Beispielen aus der ungarischen Lyrik, inwiefern die Sprache „Nicht-Überbau-Charakter“, die Dichtung dagegen „Überbau-Charakter“ (409) hat. Der Verfasser bezieht in seine Erwägung diesmal auch die bildenden Künste ein, die in den anderen Beiträgen nur gelegentlich erwähnt werden. Um zu zeigen, daß für die Architektur Ähnliches gelte wie für die Dichtung, greift er als Beispiel die „wunderschöne Kettenbrücke in Budapest“ heraus, die er mit anderen baukünstlerisch bedeutenden Brücken vergleicht. Er stellt fest, daß „ihre ästhetischen Eigentümlichkeiten“ sich „nur aus der Basis“ ihres jeweiligen Zeitalters, aus der „auf diesem Boden entstandenen gesellschaftlich-historischen Situation erklären“ lassen (410). „Die Brücke“, faßt

Lukacs zusammen, „als Verkehrsmittel ist ein Teil der Produktion; ästhetisch aber gehört sie zum Überbau“ (410).

Unser Autor wendet sich dann der Frage des nationalen Charakters der Kunst und der Literatur zu, den Zusammenhängen zwischen Klasse und Nation. Er versucht des weiteren die mittelbare Verbindung zwischen dem Überbau und der Produktionsstätigkeit des Menschen näher zu bestimmen. Die Mittelbarkeit dieses Konnexes beruhe darauf, daß „die Kunst nur die Produktionsverhältnisse unmittelbar widerspiegelt, alles andere . . . nur durch ihre Vermittlung“ (417). So erst sei es möglich, daß „jeder Überbau . . . nicht nur die Wirklichkeit“ wiedergibt, sondern zugleich „aktiv Stellung“ nimmt (419), „daß alle Literatur und Kunst gleichzeitig Aktivität bedeutet“ (419).

Der letzte Teil des Vortrages behandelt die geschichtliche Relativität der einzelnen Überbauten und ihrer Inhalte, ihre Abhängigkeit von der konkreten geschichtlichen Situation, in der sie entstanden. Es wird jedoch betont, daß diese Relativität keineswegs den Wahrheitsgehalt bestimmter Elemente eines Überbaus beeinträchtigt, daß aber andererseits eine ästhetische, künstlerische „Wahrheit“ (im Unterschied zur mathematischen und naturwissenschaftlichen Wahrheit) ihrer Geltung nach an die Epoche ihrer Herausbildung gebunden bleibe. Lukacs sagt, unser Verhältnis zu solchen Werken sei immer „das Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit“, es gebe hier aber keine heute „unveränderte Aktualität einer — eventuell vor langem entdeckten — Wahrheit“ (424).

Man wird diesen Vortrag, der so prinzipielle, auch bei uns lebhaft diskutierte Fragen aufwirft, als nützliche Zusammenfassung und Vertiefung der bisherigen Diskussionsergebnisse begrüßen dürfen.

Alle hier vereinigten Arbeiten wollen, wenn wir recht sehen, durchaus nichts Endgültiges und definitiv Abschließendes sein. Sie geben sich als „Beiträge“ zu einer Geschichte der Ästhetik, die noch zu schreiben ist. Sie werfen viele fruchtbare Gesichtspunkte in die Debatte, sie geben an anderen Stellen vielleicht gerade im Fehlgreifen Anlaß, tiefer zu schürfen. Wir müssen für solche Sammlungen, auch wenn sie u. a. ältere Arbeiten enthalten, um so dankbarer sein, als wir bisher noch keine Zeitschrift haben, die laufend die Forschungsergebnisse der

neueren — zumal deutschen — Literaturgeschichte und der Ästhetik vermitteln könnte, ohne noch andere Aufgaben erfüllen zu müssen. Jeder, dem diese Gebiete am Herzen liegen, wird daher die „Beiträge“ als überaus wertvolle Neuerscheinung zu schätzen wissen und sie mit Gewinn lesen.

Joachim Krueger (Berlin)

Walter Ruben: Einführung in die Indienkunde. Ein Überblick über die historische Entwicklung Indiens. Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1954, X und 390 Seiten, 5 Karten.

Das neue Werk von Walter Ruben ist in mancher Hinsicht bemerkenswert. Erstens ist es nötig, auf den Umstand hinzuweisen, daß das Buch als Niederschrift eines im Jahre 1952 gehaltenen Kollegs an der Humboldt-Universität in Berlin entstand. Es bringt also klar das Bestreben der Hochschulen des neuen Typus zum Ausdruck, den Studenten der Indologie ein geeignetes Handbuch und eine Einführung in das Studium in die Hand zu geben, da dieses Studium im Gegensatz zur früheren Zeit heute auch mit dem Erarbeiten der Kenntnis der neuindischen Sprache verbunden ist. Daher schließt der Autor in sein Werk auch die Geschichte der Indienkunde (Kap. 2), die Geographie Indiens (Kap. 3), die Ethnographie der indischen Stämme (Kap. 4), eine Übersicht über das Paläolithikum, Neolithikum usw. (Kap. 5) und endlich ein Kapitel über die Sprachen Indiens (Kap. 8) ein. Es wäre zwar möglich, in dieser Rezension auf die Frage einzugehen, ob der Anfänger von gewissen Sachen (z. B. den neuindischen Sprachen usw.) nicht mehr erfahren sollte, aber das kann auch eine Frage des Studienplanes sein. Von größerer Wichtigkeit und Bedeutung ist die Tatsache, daß der Autor in seinem Buch mit der Einführung in die Geschichte gleichzeitig einen Überblick über die Literatur und die Analyse einzelner Werke der Philosophie und Kunst bringt. Durch diese Verbindung gewinnt das Werk bedeutend und leistet auch dem Fachmann nützliche Dienste. Diese Linie wird aber leider nur bis zu der Entstehung der neuindischen Literaturen verfolgt, von der Zeit der Moghul an liegt der Schwerpunkt der Arbeit auf der Erörterung des politischen Geschehens. Weiter ist es

nötig hervorzuheben, daß der Autor eine marxistisch-leninistische Durcharbeitung des bisher gesammelten Materials bietet. Diese Tatsache ist ein wichtiger Grundzug des ganzen Werkes und dessen Hauptverdienst. Bevor wir an die Besprechung der einzelnen Kapitel herangehen, möchte ich auf zwei Punkte hinweisen. Die Geschichte Indiens ist die Geschichte der schrecklichsten Ausbeutung, da der Bauer anfangs ein Sechstel seiner Ernte abgeben mußte, was sich später manchmal bis zu drei Vierteln steigerte. Es ist nötig, diese Sache stets vor Augen zu haben. Für das ganze Problem ist es nötig, zu erwägen, daß das Nichtentwickeln der Produktionsinstrumente noch nicht das gleichzeitige Nichtentwickeln aller Kräfte bedeutet. Obwohl die indischen Dorfgemeinden sich lange in ihrer Urümlichkeit erhalten haben, heißt das doch nicht, daß es überhaupt keine fortschrittlichen Kräfte gab. Häufige Volksbewegungen, die in älterer Zeit in der Form von religiösen Strömungen auftauchen, beweisen das Gegenteil. Dieser Zusammenhang ist noch nicht gründlich erforscht und auch im vorliegenden Werk nicht immer in wirtschaftlicher Beziehung dargestellt. (Siehe die Bewegung der Marathen, Sikh usw.)

Zur Analyse der wichtigsten Kapitel möchte ich folgendes bemerken. Im 6. Kapitel (Der älteste Sklavenhalterstaat in Nordwest-Indien) schildert der Autor lebhaft und eindrucksvoll die Epoche der Harappä-Kultur. Er gibt eine kurze Beschreibung der materiellen Kultur und führt reichlich Parallelen an. Wichtig sind die Bemerkungen über astrologische Anlage der Städte und königliche Speicherwirtschaft (siehe auch Ar. Or. 1952). Besonders bedeutungsvoll ist der Versuch des Autors, zu erklären, warum in den ausgegrabenen Städten keine größeren Tempel vorgefunden wurden. Hier wäre es vielleicht möglich gewesen, etwas mehr über die Muttergöttin zu sagen. Neben dem Hinweis auf alte Zusammenhänge mit Ägypten könnte man auch die Beziehungen zu Kreta anführen (s. H. Mode, Indische Frühkulturen 1944, erwähnt in der Fußnote Nr. 139). Wenn Ruben mit Struve sagt (S. 73), daß Hrozný eine Reihe von Zeichen als Namen in einer churritischen Sprache entziffert, so ist es nötig zu bemerken, daß Hrozný diese Wörter als indogermanisch interpretiert. Was die Frage der Vernichtung der Harappä-

Städte betrifft, sagt der Autor: „Man datiert die Blüte dieser Städte auf 2300 v. u. Z. und den Verfall auf etwa 2000 v. u. Z.“ (S. 77). Deswegen bleibt im Buche die Frage ungelöst, ob die Städte von den eindringenden Arier zerstört wurden, obwohl man nach den Nachrichten aus dem Rgveda zugeben muß, wie Ruben selbst anführt, daß „die Arier im Panjab gegen Städte erobernd gekämpft haben“. Diese Ansicht, konsequent weitergeführt, weist darauf hin, daß wir die Arier für die Zerstörer der Harappä-Kultur halten müssen. Wenn wir diese Voraussetzung ablehnten und an der Ansicht festhielten, daß die Harappä-Städte von anderen Eindringlingen vernichtet wurden, müßten wir annehmen, daß in der Zwischenzeit vor der Invasion der Arier neue Städte entstanden sind. Das ist eine sehr ernste Begründung, die auch von Mortimer Wheeler angeführt wird (The Indus Civilisation 1953). Diese Erklärung wird auch durch Harappä-Siegel, die außerhalb Indiens gefunden wurden, nicht widerlegt. Die weiteren Forschungen und eine sorgfältigere Stratifikation wird auch vermutlich die neue Datierung mit größerer Bestimmtheit bestätigen (vgl. Wheelers Meinung, S. 93, welcher die Zeit 2500—1500 für die Harappä-Kultur provisorisch annimmt). Durch diese Annahme werden manche Widersprüche beseitigt, wenn auch neue Probleme dadurch entstehen.

Es folgt das 7. Kapitel über die gesellschaftlichen Verhältnisse des Panjab nach dem Rgveda, das eine Vertiefung verdiente. Es ist klar, daß die in das Land eindringenden Arier „offenbar primitiver als die Städter waren“. Sie lebten in Stämmen, aber es war bereits eine zerfallende Urgemeinde (S. 86). Nicht gesprochen wird von den Volksversammlungen (sabhā, samiti), und es wird auch nicht das Problem des Bodeneigentums und der Stellung der Frau in der Gesellschaft berührt. Der Leser erfährt nichts von den Überlebsele der älteren Zeiten (wie z. B. vom Matriarchat, den Totennamen usw.). Wahrscheinlich durch ein Versehen wird behauptet, „lateinisch vicius entspricht lautlich indisch viś, ... gens entspricht lautlich janas“ (S. 82). Es liegt Verwandtschaft, aber nicht lautliche Entsprechung vor. Die indische Form zeigt auf idg. **uik*, (die lateinische auf **uikos*), indisch janas (Neutrum) entspricht lat. genus (N.).

Nach dem 8. Kapitel über die Sprachen Indiens folgt das Kapitel, welches nach den literarischen Denkmälern (Die Brähmanas) benannt ist. Es handelt über die Zeit, in der das Eisen erscheint, in welcher der Klassenstaat entsteht. Es entstehen da auch Städte, obwohl der Autor auf S. 105 behauptet, „in den Brähmanas aber werden Städte nicht erwähnt“ (vgl. dagegen S. 128, wo er Städte in der Brähmana-Periode erwähnt). Am meisten beschäftigt sich Ruben mit der Frage der Entstehung der Kasten (S. 106 bis 111). Anfangs handelte es sich, wie allgemein angenommen wird, vielmehr um Stände. Der Autor meint richtig, daß die Entstehung der Kasten enger mit der Entstehung des Staates zusammenhängt, nachdem die Gegensätze zwischen den Ausgebeuteten und den Ausbeutern unversöhnlich geworden waren. Es herrscht immer noch sehr viel Unklarheit in dieser Hinsicht, denn vor den Indologen steht weiter die Aufgabe, die allmähliche Erstarrung und Anhäufung der Kastenvorschriften zu erklären, welche die älteren Texte leider so selten und unbestimmt widerspiegeln.

Mit der Ideologie der Kasten hängt zweifellos die Lehre von der Vergeltung der Taten (und zwar auch jener aus den früheren Existenzen) zusammen. Diese neue Morallehre in Verbindung mit der Seelenwanderung erscheint auch in den Upanischaden. (Nach diesen Literaturdenkmälern ist das Kapitel 10 benannt.) Diese Lehre hängt mit dem Kastenwesen (s. S. 120), mit dem Ursprung des Staates (S. 122) und also auch direkt mit dem Zerfall der Stammeseinrichtung zusammen. Dieser Zusammenhang ist für die Lehre in den Upanischaden von besonderer Wichtigkeit. Ruben hat diese Lehre schon in einem selbständigen Werk (Die Philosophen der Upanischaden) 1947 behandelt. Es ist sein großes Verdienst, daß er die materialistischen Grundlagen mancher Stellen beleuchtete. Was wir noch brauchen, ist die Beleuchtung der konkreten Kenntnisse dieser Zeit (z. B. der Kenntnis der Elemente usw.). Auf dieser Grundlage wird es möglich sein, klarer die materialistische Grundlage der Anfänge ihrer Philosophie aufzuweisen.

In diesem Zusammenhang kann man erwähnen, daß auch in der indischen Philosophie im Gegensatz zur Veränderung und zur Qualität eine ewige und unveränderliche Substanz postuliert und angenommen wurde. Diese Frage kehrt

in der indischen Philosophie häufig wieder. Es besteht die Frage, wieweit mit dieser Auffassung auch der indische Idealismus, welcher alles Werden für bloßen Schein erklärt, und der Quietismus zusammenhängen. Es erscheint mir aber als ziemliche Vereinfachung, wenn der Autor behauptet, daß der Mystizismus dieser Zeit *deshalb* entstand, weil man dem Volk einreden wollte, „es gäbe eine ‚Elite‘ von weisen Brahmanen und Despoten, die über Gut und Böse erhaben sei“ (s. S. 123). Vergleiche auch S. 127: „Die Upanishad-Mystiker bekämpften den Gedanken des Werdens in jeglicher Form; das Volk konnte, solange es ihnen glaubte, nie auf den Gedanken kommen, seine despotische Ausbeutung könne jemals geändert werden.“ Diese Behauptung ist schon deshalb überraschend, weil die Lehre dieser Mystiker lange Zeit nicht die Lehre des Volkes war.

Die wichtigsten Fragen des nächsten (11.) Kapitels über den Buddhismus und Jinismus sind die, wieweit diese Lehren fortschrittlich waren. Fortschrittlich war, was auch Ruben selbst zugibt, daß der Buddhismus antibrahmanisch war, daß er das Tieropfer bekämpfte. Von Bedeutung war der Gebrauch der Volkssprache, das Verkünden der allgemeinen Menschenliebe und auch der Liebe zu den Tieren, obwohl der Buddhismus die Kastenordnung nicht zu beseitigen beabsichtigte. Ruben aber sagt über den Buddhismus: „Die buddhistische Verurteilung des Despotismus war... bei aller Demagogie reaktionär“ (S. 134), und begründet das damit, daß „der geschichtliche Fortschritt vom Despoten zur Überwindung der urgesellschaftlichen patriarchalischen Zurückgebliebenheit ein großes Maß an Gewaltanwendung erforderte“. Dieser Standpunkt ist schwerlich zu bejahen, denn die Verkündung der Liebe im Buddhismus unter Beibehaltung der Kasten mußte noch nicht reaktionär sein. Die späteren Volksbewegungen verkündeten doch auch manchmal die Menschenliebe, um gerade gegen die Gewalt der herrschenden Klasse eine Milderung der Unterdrückung und Ausbeutung auf religiösem Wege zu fordern. (Ein anderer Weg war schwer möglich.) Schließlich kann man eine Volksbewegung (und der Buddhismus war eine breite Volksbewegung) nicht vom Standpunkt der herrschenden Klasse aus (in diesem Falle des Despotismus) als reaktionär bezeichnen.

Es ist wirklich schwierig, eine Geschichte Indiens zu schreiben. Es fehlen uns, wie Ruben auf S. 141 sagt, „für die Darstellung der Geschichte der Entwicklung der indischen Produktionsweise fast alle Daten“. Wir sehen z. B., daß sich die Landwirtschaft mit ihrem primitiven Pflug von den Zeiten Buddhas bis heute kaum wesentlich fortentwickelt hat. Trotzdem sehen wir eine Entwicklung des Handwerks in dieser Zeit (5.—4. Jahrhundert), welche das Kapitel, das wieder nach den literarischen Werken (Die Sūtras) betitelt ist, schildert. Wir bemerken einen Aufstieg des Handels, Einführung der Münzen, der Schrift usw. Bis zu einem gewissen Grade zeigt sich hier auch der Einfluß Persiens, das einen Teil Nordindiens beherrscht hat. Auch eine Entfaltung der Wissenschaft ist ersichtlich. So z. B. in der Grammatik, deren Ergebnisse besonders in der Phonetik bewundernswert sind, was wir bis heute noch immer nicht genügend einzuschätzen wissen. Dagegen schritt, wie Ruben zeigt, die Astronomie wenig fort. In diese Zeit verlegt der Autor die Schilderung der Pflichten der Erwachsenen. Er sieht darin (nach Winternitz) eine Art Abwehr gegen die buddhistische Lehre, eine Auffassung, der wir schwerlich zustimmen können. Wenn bekannt ist, daß die alten Eltern getötet oder aus dem Hause vertrieben wurden, war die Entwicklung wahrscheinlich eine andere (auf wirtschaftlicher Basis), als im Werk beschrieben wird.

Von Bedeutung ist das nächste Kapitel (13): „Der Maurya-Staat“. Aus dieser Zeit haben wir wichtige Nachrichten von den Griechen, besonders über die verschiedenen Formen der indischen Staaten, was doch erwähnenswert wäre. Die besten Nachrichten aus dieser Zeit (300 v. u. Z.) hätten wir in dem Falle, wenn Kautalyas Werk wirklich aus dieser Epoche stammte, wie Ruben annimmt. Er schreibt Interpolationen der späteren Zeit zu, aber der Hauptgrund für die Datierung des betreffenden Werkes in dieser Zeit ist für den Autor der, daß der Staat der Gupta-Kaiser nicht so aktiv in Hinsicht Speichervirtschaft gewesen sei (157). Es ist aber bekannt, daß die Naturalwirtschaft noch später vorherrschte. Es ist weiter nicht möglich zu behaupten, daß feudalistische Verhältnisse in der oder jener Zeit in Indien nicht existieren, wenn wir zugleich auch keine Schollengebundenheit

vorfinden. So schreibt Ruben (161): „sie (die Bauern) sind juristisch nicht an die Scholle gebunden gewesen, so daß ihre Lage nicht feudalistisch war.“ (Man vergleiche hierzu K. V. Ostrovitanov: Očerki ekonomiki dokapitalističeskich formacij 1945, über die erst später im Feudalismus entstandene Schollengebundenheit im alten Rußland.) Für Indien dürfen wir nicht vergessen, daß die Entstehung der Kasten eine bestimmte Art von Schollengebundenheit bedeutet — das Übersiedeln des Einzelnen war dadurch eigentlich fast ausgeschlossen.

Im Zusammenhang mit dem Buche Kaṭālyas möchten wir noch das sogenannte Doppelwesen der Vergeltungslehre hinzufügen. Einerseits steht das Gebot der guten Taten, andererseits sehen wir die Rechtfertigung der despotischen Greuel. Das alles wird als Erfüllung der Kastepflichten erklärt. Es ist schwer, eine solche Aufforderung zu Kastentaten als materialistisch zu betrachten, so z. B. fordert der Idealismus Krishnas in der Bhagavadgītā zu Taten auf. Auch die indischen Dharmasāstra versuchten den Folgen der Karman-Lehre und des Quietismus dadurch auszuweichen, daß die verschiedenen Pflichten für die verschiedenen Kasten festgelegt wurden und daß die Lebensstadien (āśrama) erstarrten. Die Tat wird später durch die Ansicht des Täters (auch durch die Ergebung in Gott, die sog. bhakti) entschuldigt.

Was die weiteren Kapitel betrifft, so zeigte der Autor schon in seinen früheren zahlreichen Arbeiten, von welcher Bedeutung und Wichtigkeit die Analyse der literarischen Werke ist und wie diese zum Erkennen der fortschrittlichen Tendenzen, Ansichten und Strömungen beitragen. Es wird so jedoch öfter die Stellungnahme von verschiedenen Autoren, nicht aber die Entwicklung der Gesellschaft verfolgt. Dennoch gehören diese Kapitel zu den besten des ganzen Buches. Besonders entbehren wir eine historische Analyse und eine Beschreibung der Veränderung der gesellschaftlichen Struktur in den Kapiteln 20–21, welche nur auf 26 Seiten (235–260) die Zeit von 450 bis 1500 behandeln. Auch die bedeutungsvolle Frage der Entstehung der neuindischen Sprachen und Literaturen und ihrer Folgen für die weitere Entwicklung möchten für den Anfänger eingehender beleuchtet werden.

In den folgenden Kapiteln sehen wir

dann eine Veränderung in der Behandlung des Stoffes — in den Vordergrund tritt klarer die Analyse der politischen Lage. Diesen Zeitabschnitt behandeln schon einige marxistische Arbeiten (außer den schon erwähnten z. B. die Rejsners).

Aus dieser Periode will ich wegen der Wichtigkeit der Ausführungen wenigstens noch das Kapitel 26 (Karl Marx über Indien) berühren. Professor Ruben zitiert die Ausführungen Marx' über das stagnierende Dahinvegetieren der indischen Dörfer und über den asiatischen Despotismus in Stagnation. Daraus schließt Ruben, daß Indien stagniert (308) und behauptet: „Erklärt sich so die Trostlosigkeit der indischen Geschichte aus dem Stagnieren der indischen Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, so trifft dasselbe auch für die indische Kultur zu.“ Das sind wirklich schwerwiegende Worte, wenn wir in Betracht ziehen, daß unter Produktivkräften so viele verschiedene Komponenten und Kräfte zu verstehen sind. — Es wäre mindestens eine Einschränkung notwendig. Der zitierte Satz gilt kaum in seinem vollen Umfang, denn das würde bedeuten, daß keine solchen Werke, die wirklich Denkmäler und Schätze der Kultur sind und die Ruben beschreibt (z. B. das Mahābhāratam), hätten entstehen können.

Eine gefährliche Verallgemeinerung zeigt sich auch im letzten Kapitel (Die kulturelle Lage des heutigen Indien). Auch bei der strengsten Beurteilung der heutigen Entwicklung Indiens können wir die neuen Literaturen kaum nach den zwei oder drei erwähnten Autoren beurteilen (ähnlich im Film, Theater, Schulwesen usw.). Die tägliche Erfahrung zeigt, daß Marx' Worte in Erfüllung gehen können: „Auf jeden Fall aber können wir mit aller Bestimmtheit erwarten, in mehr oder weniger naher Zukunft Zeugen einer Wiedergeburt dieses großen und interessanten Landes zu sein.“

Rubens Arbeit erweckt und wird auch in Zukunft zahlreiche Polemiken erwecken. Der Autor selbst ist sich dessen bewußt, daß das Buch „Vieler Berichtigungen in jeder Hinsicht bedarf“ (Seite V). Trotz allen angeführten Einschränkungen und Einwendungen bringt das Buch manche Erkenntnisse, viele Erklärungen, scharfsinnige Urteile und zeigt den Weg, auf welchem man weitergehen muß.

Manches bleibt eine Bereicherung von dauerndem Wert für das indologische Studium.

Oldřich Friš (Prag)

Ernst Jünger: Der gordische Knoten. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1953, 153 Seiten.

Daß ein Buch wie Ernst Jüngers „Gordischer Knoten“ geschrieben, gedruckt, gelesen und sogar ernst genommen werden konnte, ist ein Symptom der faschistischen Restauration in Westdeutschland. Wenn der Industriellen- und Generalsklüngel wieder auf Terror und Krieg ausgeht, treten auch seine Theologen auf den Plan.

Vor 1933 war Jünger der geheime Papst der revanchelüsteren Offiziersklüngel. Als die Saat seines Hasses auf die Demokratie, seiner aristokratisch posierenden Massenverachtung und Kriegsapologetik aufgegangen war, begann er sich „innerlich“ zu distanzieren. Das pflegte so zu sein, wenn die ästhetisierend distanzierte Sphäre der faschistischen Salons die Welt der Folterkammern kreuzte, in der die Ideen der Teegespräche exekutiert wurden. Im Kriege fand Jünger Gott und nach dem Kriege das „Abendland“. Als Prediger einer neuen „Prüfung, die im Opfergange bestanden werden muß“ (S. 7), führt er nun das alte Geschäft in neuer Form weiter. Die Trümmer des letzten Krieges sind noch nicht beseitigt, doch die angloamerikanischen Regisseure eines dritten Weltkrieges und ihre deutschen Teilhaber sind geschäftig am Werk. Der faschistische Blutdunst steigt in Westdeutschland hoch, und Jünger ist einer seiner infamsten Mythologen.

Jüngers historische Konzeption ist in diskutabel. Billig wäre es, den Dilettantismus und die Willkürlichkeit seiner Konstruktion nachzuweisen oder den lächerlichen Anspruch auf gedankliche Originalität zu untersuchen. Die lang geübte, feierliche Selbststilisierung Jüngers, die bedrückende Armseligkeit des gedanklichen und gefühlsmäßigen Gehalts seiner Dichtungen und Tagebücher, die angestrengte Manieriertheit seines dürftigen Stils, die ganze banale Mystik seiner von gepflegtem Nymbus umgebenen Person reizen zur satirischen Bühnengestaltung, stellen jedoch keinen Gegenstand philosophischer Kritik dar.

Uns interessiert „Der gordische Knoten“ nur in einer Hinsicht: in ihm wird ein „abendländischer“ Mythos dargestellt. Die mythisierende Methode, die irrationale idealistische Theorie als Grundlage faschistischer Demagogie interessieren hier.

Jünger versucht eine Deutung des Gegensatzes zwischen denjenigen Völkern, die sich von der Ausbeutung, der einheimischen wie der kolonialen, befreit haben, und dem Lager des Imperialismus. Er hat dabei nicht nur den Gegensatz zwischen Staaten entgegengesetzter gesellschaftlicher Struktur, sondern auch den Klassengegensatz innerhalb des Kapitalismus im Auge. Was da aus dem Osten drohe, sieht er gewalttätig sich im Bürgerkriege äußern.

Jüngers „Deutung“ ist in Wirklichkeit eine Mythisierung. Diese beruht zunächst darauf, daß einmal der gegenwärtige Gegensatz der beiden Weltlager, die sich nach dem zweiten Weltkriege herausgebildet haben, seines sozialen Charakters beraubt wird, daß er zum anderen zum ewigen Gesetz der menschlichen Geschichte aufgebauscht und schließlich als die äußere Gestalt eines innerhalb der menschlichen Seele sich abspielenden Konflikts interpretiert wird. Die Ummünzung eines historisch bedingten, notwendig vorübergehenden Gegensatzes staatlich-politischer und sozialer Natur in ein mystisches Lebensgesetz der Menschheit, wodurch der Drang nach dem Osten einen schicksalhaft unabänderlichen und zugleich sakralen Charakter annimmt, vollzieht Jünger mittels einer affektgeladenen wunsch- und schreckbildhaften intuitiven Methode. Seiner „Optik“ entspricht dann ein ganzes System moralischer Wertungen, ost-westlicher Wesensalternativen und entsprechender militärischer Schlußfolgerungen.

„Ost und West: diese Begegnung im Weltgeschehen... beansprucht einen Rang für sich. Sie gibt die geschichtliche Hauptrichtung, die Achse, die sich nach der Sonnenbahn bestimmt, Aufleuchtend mit dem frühesten Lichte, spinnen sich ihre Muster bis in unsere Tage fort. Die Völker treten stets mit neuer Spannung auf die alte Bühne und in die alte Handlung ein“ (S. 5). So statuiert Jünger das ewige Gesetz. Es gilt also unabhängig vom Willen der Völker, ist musterbestimmtes Schicksal, unausweichlich und ehern. Das Thema dieser „Hand-

lung“ sei: „Freiheit und Schicksalszwang.“ — „Es liegt auch an unserer Optik, daß sich ihr vor allem die Despotie aufdrängt. Wir fühlen die Schwerkraft des Kontinents, hören das Klirren der Ketten vom Kaukasus“ (ebenda). Eine geniale, eigenartig beschaffene „Optik“ wird da behauptet. Sie muß noch manches leisten. Zunächst schaut sie Schreckbilder: „Daneben verblaßt die Drohung einer Niederlage durch Ähnliche, durch Gleiche, im Völker-, ja selbst im Bruderkrieg. Mit den schlitzäugig Dunklen, den kleinen lächelnden Gelben, den pferdehaarigen Reitern, den breitbackigen Riesen zieht eine andre Sonne auf. Sie stehen wie fremde Götterbilder auf den Hügeln, vor ihren Zelten, im eroberten Palast. Die großen Brände dampfen ihnen als Opferfeuer, das Blut von Massenmorden...“ usw. (S. 6). Es handelt sich, wohlgemerkt, nicht um eine Propagandaschwarte für Zwölfjährige, die das Gruseln lernen sollen, sondern Ernst Jünger „deutet“ Geschichte. Diese haß- und ressentimentgeladene bildhafte Ausmalung des so „ganz anderen“ Feindes zielt — wie es zu einem solchen Niveau gehört — zunächst auf das körperlich Andersartige dieser „Asiaten“, die damit als fremde Rasse, als mindere Sorte Mensch disqualifiziert werden. Der Rassismus ist die übliche atavistische Aggressionsideologie des Imperialismus: rassistisch diffamierten Feinden gegenüber wird jede Menschlichkeit ausgeschaltet und Bestialität legitimes Verhalten. Sie sollen als entfesselte Untermenschen erscheinen, deren eigentliche Existenzform das Sklavendasein ist. Je dämonischer das Schauergemälde im faschistischen Stil gepinselt wird, desto heroischer läßt sich der „Opfergang“ darstellen.

Demgegenüber wird der abendländische Mensch — das Gegenbild — zum Freien, zur Lichtgestalt, zum Heilsbringer, der mythischem Muster zufolge in die Nacht aufricht. Der Mensch ist nach dieser Konzeption Marionette unergründlicher Urkräfte, die irgendwo im Transzendenten zu suchen sind, „Doch alle Daten“, glaubt Jünger zu wissen, „... sind nur Abdrücke von Bildern, die vor und außerhalb der Zeit gelegen sind“ (S. 14). Fragen wir nicht unfrohm, woher der zeitliche Autor diese außerzeitlichen Bilder kennt. Orphische Sinndeutung schließt rationelle Kontrolle ja aus.

Wir wollen nicht erst um die armselige Anekdotensammlung streiten, mit

der Jünger „beweist“. Er hat seine Methode: „Wir wollen... vom ‚zeitlosen‘ Menschen ausgehen, den geschichtliche und entwicklungsgeschichtliche Werdegänge nicht geschaffen haben, sondern von dem sie Teile und Auslegungen, „Illustrationen“ sind“ (S. 23). Das überzeugt zutiefst. Die wirklichen Menschen sind Auslegung des Jüngerschen Idealwesens, das es nie gegeben hat und geben wird. Das ist eine billige Mystifizierung des Gattungsbegriffes Mensch, der bei Jünger bildhaft biologistisch aufgefaßt und irrationalistisch zum mythischen Muster aufgebläht wird. Die Zeitlosigkeit dieses „Menschen“ aber hindert Jünger nicht, ihn höchst zeitgemäß zu interpretieren. Diesem methodischen Ansatz entspricht der Erkenntnisvorrang des Mythos, „der stets genauer, kernhafter trifft als die Geschichte“ (S. 67) — als die wirkliche Geschichte. Denn Mythos schildere „immerwährende Gegenwart“.

Der imperialistische Kampf gegen die Sowjetunion ist also gar kein Kampf der Imperialisten, sondern Ausdruck des ewig wirksamen, sich realisierenden mythischen Musters; Geschichte ist nicht Geschichte, sondern in Wahrheit ewig mythische Gegenwart. Nach der Eliminierung des sozialen Inhalts und dem Verschwinden der Geschichte, schwindet nun mit der historischen Zeit auch der Raum. „Aber wo ist der Schauplatz dieser immerwährenden Gegenwart, die uns am Mythos ergreift? Er kann an keinem anderen Ort liegen als im Menschen, der immer wieder als Herakles, als Urfürst aufzuziehen hat auf seiner innersten Höhe, um von dort aus die blinden Gewalten, die in ihm aufbrachen, in seine Abgründe zu zwingen und so die Lichtwelt zu bestätigen, die zugleich die der Freiheit und des Rechtes ist“ (S. 68).

Die wirre Mystik dieser Verinnerlichung ist im Grunde Anwendung der sehr alten Demagogiemethode, den Klassenkampf zu leugnen. Solange die „Lichtwelt“ der Freiheit und des Rechts kapitalistischer Ausbeutung besteht, pflegt sie den sozialen Protest als niederen Neid, als massenhafte Triebhaftigkeit und Ähnliches zu interpretieren und dem entsprechend die moralische Standardisierung ihrer Untertanen — natürlich ohne Erfolg — einzurichten. Der Frieden der Seele hat die Kriege der bösen Welt noch nie gehindert. Jünger „vertieft“ diese Methode durch die Konzeption des „Asiaten in uns“. Dieser ver-

waschene, primitive Mystizismus führt mit tödlicher Konsequenz in die totale intellektuelle Selbstaufgabe des Blutrausches. Im Konflikt dann „hören die Theorien auf, sie werden als Mittel verwandt. Alles vereinfacht sich zu zwei Bildern, zu dem des stehenden Menschen und zu dem des liegenden“ (S. 65).

Carl Schmitt, ein anderer Faschist, entwickelte einst die Theorie des Freund-Feind-Verhältnisses. Jünger modifiziert diese Konzeption durch Psychologisierung. Sein alter Nihilismus hat die Form des frömmelnden Zynismus angenommen.

Alexander, nach Jünger Prototyp des Abendlandes, hat auf seine so überzeugend geistreiche Weise das Rätsel des gordischen Knotens mit dem Schwerte gelöst. „Im Knoten ruht der Schicksalszwang, die dunkle Verknüpfung von Geheimnissen, die Ohnmacht des Menschen vor dem Orakelspruch“ (S. 10). Diese stimmungsvollen Geheimnisse — um welche es sich handelt, verschweigt der Autor — werden durch den Schwerthieb ebenso einleuchtend gelöst, wie der Schicksalszwang „schlagartig“ aufgehoben wird. Die Tat Alexanders „ist das Sinnbild aller großen Begegnungen zwischen Europa und Asien“ (S. 10).

Das ist programmatisch. Daß das Schwert nun als „geistig“ bezeichnet wird, als das „Mittel freier, trennender Entscheidung, aber auch herrschender Macht“ (S. 10), ändert am Gehalt der projektierten „Begegnung“ gar nichts. Wie einst das Hakenkreuz, so wird nun das Schwert zum „Lichtsymbol“. „Es sinken vor seinem Licht die magischen Städte wie Babel...“ usw. (S. 11/12). „Es treten Menschen auf, die den Mythos, die Weissagung auf sich beziehen... Die Zeit wird erfüllt“ (S. 12). Das imperialistische Kriegsabenteuer kann denkende Soldaten nicht gebrauchen, es bedarf des religiösen Wahns. Sein totaler Krieg verlangt totale Benebelung der Hirne, das *sacrificium intellectus*.

Alles vereinfacht sich zu zwei Bildern. „Asien“ — das ist hier die fremde Rasse (s. o.), die archaische, dumpf-erdhafte Welt urchimlicher Schicksalsgebundenheit mit dem starren Glanz bluttriefender Despoten. Asien ist nicht geographisch zu fassen, — Ankara und Rio de Janeiro sind nach Jünger europäischer als Prag — hier bestimme „der Geist“. Der Hauptunterschied zu Europa liege in der Wertung der Freiheit. „Europa“ nun erglänzt in hellem Freiheitslichte. In Asien

herrscht der Instinkt, in Europa die Vernunft, dort branden knutengejagte Massenheere an, hier stehen reckenhaft die freien Einzelkämpfer, dort gebieten gottlose und gottgleiche Despoten, Europa aber sammelt seine Kraft in der gesetzlichen Diktatur, dort peinigt Willkür, hier sichert das Recht. Dort ist der Krieg Massenmord, „Europa“ aber kämpft ritterlich. (Auf die Atombombe kommen wir noch.)

Die Funktion der beiden Bilder wird deutlich in der Diskussion der Kriegsführung und des Bürgerkrieges. „In den kriegerischen Begegnungen mit dem Osten hören die Spielregeln auf, die auf europäischen Schlachtfeldern immer noch gültig sind“ (S. 112). Weil „natürlich“ Asien, massenhaft und gewalttätig, wie es sich gibt, die ritterlichen Spielregeln des Abendlandes nicht kennt. Gleichzeitig werden die amerikanische Barbarei in Korea, die englischen Gemetzel in Kenia und Malaya mythisch verklärt. Bombenangriffe, versichert Jünger, seien ritterlich, da die Großstädte ja nicht wehrlos seien. Dieser Zynismus erreicht seinen Gipfel in der mythischen Identifizierung: „Es besteht eine Deckung des Bürgerkrieges mit der Ost-West-Begegnung, die nicht zufällig ist, sondern auf Verwandtschaft beruht. Das offenbart sich darin, daß beide Vorgänge tief in das alte Gesetz hineinführen und den untersten Grund aufschürfen“ (S. 71). Identisch im Wesen sind „Asien“, die revolutionäre Bewegung der werktätigen Massen und die kainitische Tiefenschicht der menschlichen Seele. Diese letzte „Tiefe“ entdeckt „der Mensch“ wieder, „wenn nicht nur Veränderungen innerhalb der Ordnung drohen, sondern die Ordnung als solche auf dem Spiele steht: wenn es „ums Ganze geht“. Dann wendet er sich zum älteren, titanischen Gesetz...“

Somit ist ideologisch genau das geleistet, was gebraucht wird: die barbarische Aggressionsweise gegen die Länder des demokratischen Lagers ist ebenso als notwendig und unausweichlich, als Schicksalszwang gerechtfertigt wie der faschistische Terror gegenüber der Arbeiterklasse, gegenüber jedem demokratischen Widerstand gegen die Diktatur der Großbourgeoisie. Es geht dem Faschismus „ums Ganze“. Er ist mythisch-theologisch gerechtfertigt. Der Gegner steht außerhalb des „europäischen Gesetzes“. Der faschistische Bestialismus hat seinen Heiligenschein erhalten.

Auf weitere demagogische Flunkereien einzugehen, können wir uns ersparen. Es sei nur noch auf folgende Seiten dieses Systems hingewiesen, die allgemein charakteristische Elemente der Refaschierungsideologie sind: auf die Distanzierung vom Faschismus nationalsozialistischer Prägung und auf die Freiheitsparole.

Die Absage an den Hitlerfaschismus ist so einfach wie demagogisch: Hitler und seine Trabanten waren eben nicht abendländische, sondern „östliche“ Naturen. Jünger wirft Hitler weder den Krieg noch den Terror gegenüber der deutschen Arbeiterklasse vor — beides wird ja im gleichen Buch von ihm selbst gefordert und legitimiert. Im Osten wünschte er eine andre Methode der „Befreiung“, in bezug auf die Innenpolitik läuft seine Argumentation darauf hinaus, daß Hitler mit zu barbarischer Härte und Primitivität gegen frondierende Gleichgesinnte des reaktionären Offiziersklüngels vorgegangen ist. Grundsätzlich verschweigt Jünger dabei, wer eigentlich Hitler als „Führer“ hochgepöppelt, finanziert und durchgesetzt hat — d. h., er verschweigt den gesellschaftlichen Inhalt des Hitlerfaschismus. Das ist charakteristisch — denn um die Diktatur der gleichen gesellschaftlichen Kräfte geht es, die natürlich sich von dem unpopulären und gescheiterten Versuch Hitlers distanzieren müssen, um für ihre Politik einen Massenanhang zu werben. Die Methode besteht in der — inhaltlich grotesken — Behauptung der Wesensgleichheit von Kommunismus und Nationalsozialismus. Ob als gemeinsame Kategorie der „Totalitarismus“ oder „Asien“ erdacht wird, ist gleichgültig — das spiegelt nur die Nuance zwischen der spezifisch amerikanischen Nachkriegsdemagogie und den alten Ideologien des deutschen Faschismus wider. Beide halten sich an die Methode: Haltet den Dieb — und wollen vom wirklichen Inhalt des deutschen Faschismus, von der Tatsache der Diktatur der reaktionärsten Teile der Großbourgeoisie ablenken, um eben diese Diktatur zu installieren.

Während nach 1945 unter dem Deckmantel der parlamentarischen Demokratie die Restauration des deutschen Imperialismus unter amerikanischer Führung sich vollzog, beginnt seit einigen Jahren die Kritik an der bürgerlichen Demokratie von rechts immer stärker die Bestrebungen eben dieser gesellschaft-

lichen Kräfte auszudrücken, und im gleichen Maße vollzieht sich der Abbau der bürgerlich-demokratischen Rechte. Die faschistischen Bestrebungen treten unter dem Banner einer „Freiheit“ auf, die der Gleichheit entgegengesetzt wird. Die „Gleichheit“ wird dabei als Idee, als Ausdruck der Massenherrschaft und als Vorläufer des Sozialismus angegriffen. Der Grund für diese Wendung besteht in der wachsenden Ausnutzung der demokratischen Rechte durch die werktätigen Massen im Kampf gegen den Bonner Kriegskurs. Allgemeiner gesehen ist diese Freiheitsparole gerichtet gegen die wirkliche Befreiung der werktätigen Massen aller Länder.

Jünger versucht, diese seine Freiheit zu charakterisieren. Sie bleibt mystisch. Ihr Inhalt ist identisch mit dem, was er Europa nennt oder die höhere Schicht des menschlichen Seelenlebens. Gegenüber dem Bilde Asiens, dessen „Gordischer Knoten Sinnbild der Erdmacht und ihrer Fesseln“ ist, erscheint ihm die europäische Freiheit jünger. Als frei erscheint ihm „der von den Gegenständen abgelöste Sinn“. — „Die Ablösung des Menschen von den Göttern, von der Natur, von den Objekten und von sich selbst in seiner Verehrung, in seinem Denken, seiner Kunst und seinem Handeln... bestimmt für uns, was als Geschichte sich abhebt vom Lebenstraumen der Mensch auf pflanzenhafte Weise führte“ (S. 13/14). Der Sinn dieser „Ablösung“ ist bei Jünger recht paradox. Wie der Mensch sich in seinem Handeln von sich selbst oder von den Objekten ablöst, bleibt sein Geheimnis. Daß — in Zusammenhang mit der Entwicklung des Denkens — die großartige Befreiung des Menschen vom Zwang der Natur durch Technik und Wissenschaft gemeint ist, ist kaum anzunehmen, denn Jünger mythische Methode nimmt gerade die in Jahrtausenden errungene wissenschaftliche Denkweise zurück. Daß der Kampf der Wissenschaft gegen die mythischen Bindungen der Religion eine große Befreiungstat ist, dürfte kaum bestritten werden. Sie ist jedoch keine „europäische“ Sonderleistung, sondern began überall dort, wo die gleichen historischen und erkenntnistmäßigen Bedingungen herangereift waren — vor allem bei der Entstehung der Sklavengesellschaft und später der Auflösung des Feudalismus und der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft. Aber auch diese

Fortschritt negiert Jünger — denn sein Weltbild entspricht einer verkrüppelten Theologie.

Da er in dieser inhaltlichen Bestimmung der Freiheit nicht sonderlich weit kommt, versucht er, Freiheit und Macht einander entgegenzusetzen, Willkür und Rechtsordnung. Da läuft es auf eine Alternative von Despotie und Diktatur hinaus, wofür letztere Jünger als bewährter Antidemokrat immer noch für die notwendige politische Verfassungsform seines militanten Abendlandes hält. Ebenso wenig wie sein Schreckbild „östlicher“ Despotie etwas mit der Wirklichkeit zu tun hat, ebensowenig gelingt es ihm, klar seine Diktatur von Despotie zu scheiden — zumal er wiederum von jeder sozialen Charakterisierung absieht. Er bleibt bei der Weisheit, daß „Der Mensch ist ersetzbar“ und „Der Mensch ist unersetzlich“ zwei entgegengesetzte „Wahrheiten“ seien, wobei der Despot mit dem Anspruch auf Unersetzbarkeit auftritt, der Diktator aber ersetzbar sei. Möglich, daß diese abendländische Freiheit der Ersetzbarkeit des Menschen einen hinreichenden Grund für die Anwendung der Atombombe darstellt. Insofern bleibt Jüngers Begriff der Freiheit formal und inhaltsleer, er gewinnt auch nicht durch die falsche Alternative von Freiheit und Macht, da eine machtlose Freiheit in Wahrheit Unfreiheit ist. Im Grunde läuft all das hinaus auf das Verhältnis des Monarchen oder Diktators zu einer Aristokratie, wofür Jünger konstante rechtliche Beziehungen verlangt. Das hat nun wenig zu tun mit den demokratischen Freiheiten der Organisation, der Presse, der Versammlung usw. Der Begriff Freiheit wird von ihm ständig undefiniert in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, meist vage im Sinne politischer Freiheit angewandt, schließlich aber mit der „Freiheit des Willens“ dilettantisch vermengt, wobei Jünger den Gehalt des darin ausgedrückten Problems auf die formale Frage der Entscheidungsfreiheit reduziert. Was übrigbleibt, ist im Grunde die Forderung nach einer konservativen Konstitution — die Mittel, mit denen dieses Ziel erreicht wird, hat er in seiner Behandlung des Bürgerkrieges genügend charakterisiert — und ein allgemeines dunkles, gefühlsbeladenes Wort, hinter dem sich mystischer Unsinn verbirgt: „Der Fürst herrscht über Freie, und darin liegt seine Grenze wie seine Macht. Er begibt sich in dem Augenblick seines

Ranges, in dem er die Schranke der Freiheit durch den Willkür-Akt verletzt. In dieser Freiheit verbirgt sich das große Thema des Abendlandes, an ihr werden Männer und Mächte geprüft. Sie geht dem Raum und der Herrschaft voraus, in denen sie sich darstellt und beschränkt... Wir stoßen auf sie als ein Erstes, das sich nur ahnen läßt... Man weiß hier im Menschen etwas zu achten, das außerhalb des Menschen liegt und das seine Würde bestimmt. Wo diese Grenzen nicht wahrgenommen, ja nicht einmal vermißt werden, beginnt die Despotie“ (S. 80). Diese Mystik klärt uns über Jüngers Freiheitsvorstellungen auf: nicht der Mensch wird geachtet, sondern etwas Außer-, Über- oder Unmenschliches in ihm. Mit dieser theologischen Mißachtung der wirklichen Menschen wird die menschliche Freiheit, die reale, unerschöpfliche, aktive Entwicklung der Menschen negiert. Katholische Theologen pflegen das viel klarer auszudrücken: das Abendland sei katholisch und Freiheit ohne Gott unmöglich.

Doch geht es hier nicht um ein philosophisches Anliegen sondern um Demagogie. Wesentlich konkreter wird Jünger, wenn er die Freiheit in Beziehung setzt zum „Osten“, zur Masse oder zur älteren „kainitischen“ Seelenschicht: „... die alte Freiheit beruht auf einem frühen Triumph des Menschen über seine Tiefe, die inneren Abstand gibt...“ (S. 139). Nach dem Muster des von Jünger angewandten Analogiezaubers liegt die Schlußfolgerung vom Triumph des Menschen über seine Tiefe auf den erreichten äußeren Abstand der Klassengesellschaft auf der Hand. Zwar erklärt Jünger, daß der Kampf zwischen Erdmacht und freiem Licht immer unentschieden bleiben werde — und er faßt ihn als Kampf zwischen „Ländern, Völkern, Rassen und Kontinenten“ und als Kampf in der menschlichen Seele auf —, doch diese ewige Unentschiedenheit zwischen Freiheit und Zwang bekommt bei ihm eine eindeutige Akzentuierung: „Was mächtig aus der Tiefe andringt, führt nicht nur Schrecken, sondern auch ungeheuren Reichtum mit. Die Ordnung würde verkümmern, wenn nicht stets von neuem die Erdkraft glühend in sie einflösse. Wo und wann immer ihre Bändigung gelingt, wird der Triumph über die Titanen neu gefeiert und Zeit in jenem höheren Sinne möglich, der sie geschichtsfähig macht“ (S. 142).

Aus diesem Kauderwelsch folgt, daß Freiheit als Unterwerfung der Unfreien, „Erdhaften“ zu verstehen ist, daß Europa — und darin besteht seine Besonderheit — unterworfenen, „gebändigtes“ Asien, daß die Ordnung europäischer Freiheit die Ordnung der Unterwerfung und Niederhaltung der Volksmassen ist. Die menschliche „Erdkraft“ ist das Material, die dumpfe Materie, die Masse, deren Form von oben, vom Geist her, von der Elite her gegeben werden soll. Freiheit also ist freie Herrschaft über gebändigte Massen. Von hier aus wird das Anliegen der mythischen Psychologie Jüngers sichtbar. Der von ihm geforderte friedfertige Ausgleich ist in Wirklichkeit eine Unterordnung. Wenn er es für möglich hält, daß „Geist und Materie, Freiheit und Bindung sich in den Extremen ausgleichen“ können, so erläutert er doch sofort, daß im Sinne dieses Ausgleiches „der Tag kommen werde, da der Russe unserer Hilfe bedarf, wie der Deutsche nach dem letzten Weltkrieg auf die Hilfe seiner Feinde angewiesen war“ (S. 145).

Jüngers „Weissagung“ zielt auf die Voraussetzung ihrer Erfüllung: den Krieg. Hinter der Parole der Freiheit verbirgt sich ihr Gegenteil. Sie meint Unterwerfung der als unfrei Bezeichneten. Sie verschweigt, für wen die Freiheit verlangt wird. Wie das Abendland das Bild einer Selbstidealisierung der herrschenden Klassen des westeuropäischen und amerikanischen Kapitalismus ist, so besagt deren Freiheitsparole die Freiheit ihrer Herrschaft. Die Parole schließt ein imperialistisches Unterwerfungsprogramm ein: „Daß freier Geist die Welt beherrsche, wird nachgewiesen um den höchsten Preis“ (S. 7).

Der höchste Preis — das ist der geplante „Opfergang“ des nächsten Weltkrieges. Jünger verknüpft damit das

Wunschbild der Vernichtung ungeheurer Heere, deren Reste fliehen, deren Führer Selbstmord begehen oder ermordet werden — vorgetragen als ewiges Schicksalsgesetz ost-westlicher Begegnung.

Aus diesem Buche steigt der Leichendunst des faschistischen Terrors und Krieges. Auf der Grundlage eines fanatischen Hasses auf die Volksmassen, auf den Sozialismus, auf die Sowjetunion, auf der Grundlage eines wildgewordenen Antikommunismus und Antidemokratismus entwickelt Jünger seine Europaideologie, in der die Bedürfnisse der Imperialisten nach blutiger „Neuordnung Europas bis zum Ural“ zum Ausdruck kommen. Diese Neuordnung bezieht sich gleichzeitig auf das „Hinterland“ und verlangt die terroristische Niederhaltung der Arbeiterklasse, der revolutionären Arbeiterbewegung, ja jeder demokratischen und nationalen Volksbewegung. Diese Freiheitsparole erweist sich als faschistische Unterdrückungsdemagogie. Die Konturen einer Militärdiktatur faschistischen Stils zeichnen sich in Jüngers Propagierung der Diktatur als notwendiger politischer Form und in seinem Persönlichkeitskult, seiner gefühlsdunklen Feier „großer Männer“ wie Napoleon, Friedrich II. oder Alexander von Mazedonien ab. Methodisch gesehen ist für seine Quasitheorie ein extremer Irrationalismus kennzeichnend, ein Abbau der Wissenschaft und deren Ersetzung durch mystische Schau. Ihre theoretische Grundlage ist ein primitiver, theologisch strukturierter objektiver Idealismus.

Ernst Jünger hat faschistischen Schmutz als „abendländischen“ Katechismus geliefert. Er hat damit eine zeitgemäße Aufgabe gelöst, die seiner Vergangenheit würdig ist.

Wolfgang Heise (Berlin)

ANMERKUNGEN

Der Essay „Wunschland und Weisheit“ von *Ernst Bloch* ist dem in Vorbereitung befindlichen zweiten Band des Werkes „Das Prinzip Hoffnung“, das im Aufbau-Verlag erscheint, entnommen. Er bildet dort ein eigenes Kapitel unter dem Titel: „Wunschlandschaft und Weisheit sub specie aeternitatis und des Prozesses.“

Die Rubrik „Übersetzungen“ muß in diesem Heft aus Raumgründen fortfallen. Das nächste Heft unserer Zeitschrift (4/III/1955) wird sie jedoch wieder enthalten.

Unsere Diskussion über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels wurde in Heft 3/II/1954 mit einer Vorbemerkung der Redaktion eröffnet, nachdem in den Heften 1 und 2/II/1954 die Abhandlung „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ von Rugard Otto Gropp, die die Grundlage der Debatte bildet, veröffentlicht worden war. An der Diskussion haben sich bisher beteiligt: Auguste Cornu, Friedrich Behrens (Heft 4/II/1954), Wolfgang Schubardt (Heft 1/III/1955), Erhard Albrecht und Wolfgang Mönke (Heft 2/III/1955). In diesem Heft bringen wir einen Beitrag der *Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen*, Paris. Angekündigt sind uns Stellungnahmen von *Georg Mende*, *Josef Schleifstein*, *Helmut Seidel* und *Wolfgang Harich*, die wir in der Reihenfolge ihres Eintreffens veröffentlichen werden.

Unsere Diskussion über Fragen der Logik müssen wir aus Raumgründen in diesem Heft vorübergehend aussetzen. Im Rahmen dieser Diskussion veröffentlichten wir bisher Beiträge von Wolfgang Harich (Heft 1/I/1953), Erhard Albrecht, Paul F. Linke, Walter Greulich, Georg Klaus (Heft 2/I/1953), Günther Jacoby, Karl Schröter (Doppelheft 3/4 I/1953), Karl Schröter (Heft 1/II/1954), Karl Schröter, Otto Morf (Heft 2/II/1954), Paul F. Linke (Heft 3/II/1954) und Georg Klaus (Hefte 4/II/1954 und 1/III/1955). In unserem nächsten Heft (4/III/1955) werden wir mit dem Abdruck eines umfangreichen Beitrages beginnen, in dem *Friedrich Bassenge* zur gesamten bisherigen Diskussion Stellung nimmt. Es wird hier auch im Rahmen unserer Debatte zum ersten Mal auf die „Logik“ des ungarischen marxistischen Philosophen *Béla Fogarasi* eingegangen werden, die vor kurzem in deutscher Sprache im Aufbau-Verlag erschienen ist.

Zu der Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik haben bisher beigetragen: Robert Havemann, Günther Jacoby, Rolf Zahn, Rolf Seiwert, Wolfgang Gelbrich, Martin Strauß (Heft 2/I/1953), Brigitte Eckstein, Georg Mende, Bernhard Kockel, Béla Fogarasi (Doppelheft 3/4 I/1953), Victor Stern, Hermann Ley (Heft 1/II/1954), Friedrich Bassenge (Heft 2/II/1954), Bernhard Kockel, Robert Havemann, Wolfgang Gelbrich, Heimar Cumme (Heft 3/II/1954), Brigitte Eckstein (Heft 4/II/1954), Martin Strauß (Heft 1/III/1955) und Hugh John Gramatzki (Heft 2/III/1955). Mit Ausnahme der Beiträge von Kockel, Fogarasi, Cumme und Gramatzki und eines Teils der Ausführungen von Ley handelt es sich dabei um Stellungnahmen zu dem Buch Victor Sterns „Erkenntnistheoretische Probleme der modernen Physik“, Berlin 1952. Im vorliegenden Heft äußern sich *Lajos Jánossy*, *Erhard Albrecht*, *Heinz Schmellenmeier* und *Heinz Heuer*. Zur Zeit liegen uns weitere Diskussionsbeiträge von dem sowjetischen Physiker *V. Fock*, *Mario Bunge* und wiederum *Martin Strauß* sowie eine Zusage von *Anton Ackermann* vor. Wir werden diese Arbeiten in der Reihenfolge ihres Eintreffens veröffentlichen.

Die von *I. S. Nariski* verfaßte Besprechung des Buches über den historischen Materialismus von Maurice Cornforth entnehmen wir der sowjetischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie“, Heft 5/1954. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Gerd Pawelzig.

Wissarion Belinskis Kritik der Hegelschen Philosophie (1840—1843)

von GERHARD ZIEGENGEIST (Berlin)

Der große Kritiker, Denker und Revolutionär Wissarion Belinski (1811—1848) war in der sturmbelegten Epoche der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts der geistige Führer und Inspirator der demokratischen und patriotischen Befreiungskräfte der russischen Nation in ihrem Kampf gegen das Regime der Leibeigenschaft und des Zarismus. Unvergänglich sind seine Verdienste um den Aufstieg der demokratischen Nationalkultur Rußlands — um die Entwicklung der klassischen russischen Philosophie, Ästhetik und Literaturkritik.

Belinski hat, ebenso wie Herzen, Ogarjow, Tschernyschewski und Dobroljubow, eine hervorragende Rolle in der geistigen Vorbereitung der bürgerlich-demokratischen russischen Revolution, bei der Schaffung der politischen, philosophischen und ästhetischen Theorie der russischen revolutionären Demokratie gespielt, und als eigentlicher Begründer der revolutionär-demokratischen politischen und geistigen Bewegung war er einer der frühen Vorläufer der Sozialdemokratie, des Marxismus in Rußland. Lenin sagt darüber in „Was tun?": „Jetzt möchten wir nur darauf hinweisen, daß *die Rolle des Vorkämpfers nur eine Partei erfüllen kann, die von einer fortgeschrittenen Theorie geleitet wird.* Um sich auch nur einigermaßen konkret vorzustellen, was das bedeutet, möge sich der Leser an solche Vorläufer der russischen Sozialdemokratie erinnern wie Herzen, Belinski, Tschernyschewski und die glanzvolle Plejade der Revolutionäre der siebziger Jahre, möge er an die Weltbedeutung denken, die gegenwärtig die russische Literatur gewinnt, möge er... aber auch das genügt ja schon!"¹

Die politische, philosophische und ästhetische Lehre der russischen revolutionären Demokraten bildet den Höhepunkt in der vormarxistischen Geistesentwicklung Rußlands. Ihre Bedeutung reicht zugleich weit über den national-russischen Rahmen hinaus: Belinski gehört, zusammen mit Herzen, Tschernyschewski und Dobroljubow, zu den großen Pionieren des utopisch-sozialistischen, materialistischen und dialektischen Denkens in der europäischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Gerade auf diese von der bürgerlichen Forschung bewußt verschwiegene gesamteuropäische, internationale Bedeutung der russischen revolutionären Demokratie hat Friedrich Engels schon 1894 in einem Brief an E. Papritz mit allem Nachdruck hingewiesen: „Wenn es (in Rußland, G. Z.) gewisse Schulen gegeben hat, die mehr durch

¹ Lenin, Ausg. Werke in 2 Bd., Bd. I, Berlin 1953, S. 195.

ihren revolutionären Eifer als durch ihre wissenschaftlichen Studien bemerkenswert sind, wenn es hie und da ein Herumtappen gegeben hat und noch gibt, so hat es auf der anderen Seite einen kritischen Geist und eine Hingebung an die Forschung sogar auf rein theoretischem Gebiet gegeben, die der Nation würdig sind, die einen Dobroljubow und einen Tschernyschewski hervorgebracht hat. Ich spreche nicht nur von den aktiven revolutionären Sozialisten, sondern auch von der historischen und kritischen Schule in der russischen Literatur, die allem, was in dieser Art Deutschland und Frankreich auf dem Gebiet der offiziellen historischen Wissenschaft hervorbringen, haushoch überlegen ist.“²

Belinski und die klassische russische Philosophie im Spiegel der bürgerlich-reaktionären Wissenschaft

Auch das Ideensystem Belinskis entging im zaristischen Rußland wie im bürgerlichen Deutschland nicht dem, was nach Lenins Worten „in der Geschichte wiederholt mit den Lehren revolutionärer Denker und Führer der unterdrückten Klassen in ihrem Befreiungskampf geschah. Zu Lebzeiten der großen Revolutionäre hatten die unterdrückten Klassen für sie nur ständige Verfolgungen übrig, sie begegneten ihrer Lehre mit wildestem Ingrim, wütendstem Haß, zügellosestem Lügen- und Verleumdungsfeldzug. Nach ihrem Tode versucht man sie in harmlose Götzen zu verwandeln, sie sozusagen heiligzusprechen, ihrem *Namen* einen gewissen Ruhm einzuräumen zur ‚Tröstung‘ und Betörung der unterdrückten Klassen, indem man die revolutionäre Lehre des *Inhalts* beraubt, ihr die revolutionäre Spitze abbricht, sie vulgarisiert.“³

Die bürgerlich-adlige Wissenschaft und Publizistik im zaristischen Rußland hat alles nur Erdenkliche unternommen, um die in den Interessen und Bestrebungen der unterjochten leibeigenen Bauernschaft fest verwurzelte Ideenwelt Belinskis und der anderen russischen revolutionären Demokraten von allem Revolutionären, Materialistischen und Dialektischen zu säubern und sie zu der harmlosen Weltanschauung einer angeblich über den Klassen stehenden, kosmopolitischen, auf die westeuropäische Bourgeoisie und deren Kultur orientierten liberalen Intelligenz zurechtzustutzen. Nichts wurde unversucht gelassen, um Belinski aus einem der großen Wegbereiter der russischen bäuerlich-demokratischen Revolution und Klassiker der materialistischen Philosophie in einen gemäßigten Vorläufer oder gar Begründer des erbärmlichen kadettischen Liberalismus und des mit diesem verschwisternten philosophischen Idealismus der Miljukow, Struve, Berdjajew oder S. Frank umzufälschen.

Daneben aber wurde der Feldzug der offenen Verleumdung und des Totschweigens unvermindert fortgesetzt. In dem berüchtigten Sammelband „Wechi“ (1909), dieser „Enzyklopädie des liberalen Renegaten-

² Marx/Engels, Ausg. Briefe, Berlin 1953, S. 446.

³ Lenin, a. a. O., II, S. 160.

tums“ (Lenin) ⁴, proklamierten die führenden Ideologen der kadettischen Bourgeoisie unter dem Eindruck der Revolution von 1905 die radikale Abkehr von allen progressiven Traditionen der politischen und geistigen Befreiungsbewegung des 19. Jahrhunderts. In wildem Haß diffamierte Bulgakow die russische Intelligenz um Belinski und Tschernyschewski als eine „Legion von Dämonen“, die in den gigantischen Leib Rußlands eingedrungen sei und ihn durch Konvulsionen erschüttere, quäle und verstümme. Der Materialismus wurde als die angeblich „elementarste und niedrigste Stufe des Philosophierens“ verhöhnt. Ganz im Geiste dieses konterrevolutionären kadettischen Manifestes behauptete Gerschenson, die geistige Bewegung der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts sei die eigentliche „Wiege des russischen Idealismus“ ⁵, und übergang den Prozeß der Entstehung und Entwicklung der Schule des klassischen russischen Materialismus (Belinski, Herzen, Ogarjow) als das Hauptereignis und die progressive Grundtendenz in der Geschichte der russischen Philosophie jener Epoche mit tödlichem Schweigen.

Die Stellung der kadettischen und später weißgardistischen Philosophiegeschichtsschreibung zu Belinski hat Eichenwald 1914 in programmatischer Weise mit den Worten umrissen: „...wenn ich daran denke, daß die übliche und natürliche Entwicklung die Menschen von der materialistischen Jugend, vom naiven Utilitarismus weg — weiter und höher führt, daß aber Belinski der Vernunft und der Natur zum Trotz den umgekehrten Weg beschritt und sich von jener Wahrheit eines tiefgründigen Denkens lossagte, die er schon vom deutschen Idealismus empfangen hatte; wenn ich mich daran erinnere, daß der Philosoph und Kritiker Belinski zuerst ein Erwachsener war und erst danach die Kindheit erlebt hat, — dann ist es mir nicht möglich, den organischen Charakter seiner Entwicklung anzuerkennen, und ich sehe in ihm immer deutlicher Wissarion den Abtrünnigen.“ ⁶

Das kadettisch-wechistische Programm der Entstellung und Diffamierung der russischen Geistesgeschichte fand nach 1917 durch die weißgardistischen Emigranten Eingang auch in Deutschland. Es bestimmte in hohem Maße das Rußlandbild der offiziellen deutschen Wissenschaft und Publizistik und damit auch die Darstellung der russischen Philosophie und Ästhetik und die Belinski-Interpretation in der deutschen philosophiegeschichtlichen Literatur. Die deutsche imperialistische Bourgeoisie, die die Weimarer Republik in ein Bollwerk gegen die „bolschewistische Gefahr“ umzuwandeln suchte, setzte die in Deutschland, Frankreich und der Tschechoslowakei verstreuten weißgardistischen Emigranten von Mereshkowski, Berdjajew und Bulgakow bis zu den im wissenschaftlich-publizistischen Leben Deutschlands unmittelbar tätigen S. Frank, Arseniew, Stepun, Čyževskyj, Jakowenko u. a. als willkommenen Stoßtrupp des hemmungslosesten Antibolschewismus und der heimtückischsten Rußlandhetze ein. Die weißgardistischen Emi-

⁴ Lenin, Werke, Bd. 16, S. 107 (russ.).

⁵ Gerschenson, Geschichte des Jungen Rußland. Moskau-Petrograd 1923, S. 8 (russ.).

⁶ Eichenwald, Der Streit um Belinski, 1914, S. 99 (russ.).

grantenkreise und die extrem chauvinistischen Vertreter der offiziellen deutschen Wissenschaft und Publizistik vereinigten sich zu einer gemeinsamen Front gegen alles Edle und Demokratische in der russischen wie der deutschen Geisteskultur und Philosophie.

Aus der deutschsprachigen philosophiegeschichtlichen Literatur der zwanziger und dreißiger Jahre müssen in erster Linie die Arbeiten von D. Čyževskij: „Hegel in Rußland“⁷, B. Jakowenko: „Geschichte des Hegelianismus in Rußland“ (Prag 1938) und V. Setschkareff: „Schellings Einfluß in der russischen Literatur der zwanziger und dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts“ (Leipzig 1939) genannt werden. Im Unterschied zu der arrogant unverschämten Oberflächlichkeit der Aufsätze eines Janeff⁸, Silberstein⁹ oder Lasziczius¹⁰ ist in diesen Schriften umfangreiches Faktenmaterial verarbeitet. Das verleiht ihnen einen bestimmten positiven Wert, erhöht jedoch auch ihre politische Gefährlichkeit, weil die Deutung, d. h. die reaktionär-idealistische Zubereitung des Stoffes, mit dem Schein wissenschaftlicher Objektivität und sachlich-faktischer Fundierung umgeben ist.

In diesem Zusammenhang soll nur auf die Einflußfrage näher eingegangen werden, die bewußt in den Mittelpunkt der bürgerlichen Forschung gerückt wurde. Sie war und ist eines der beliebtesten Mittel der faschistischen und heute der USA-hörigen Ideologen, um die angeblich absolute Abhängigkeit der russischen von der westeuropäischen, speziell der deutschen Kultur und damit die Unfähigkeit des russischen Volkes und seiner Intelligenz zu selbständiger, eigenschöpferischer Tätigkeit auf theoretischem Gebiet zu beweisen.

In der in Deutschland zugänglichen wissenschaftlichen Literatur wurde die Entwicklung der russischen Philosophie und Ästhetik fast ausnahmslos auf eine Geschichte des Einflusses, der schülerhaft-passiven Aufnahme und Verarbeitung der Ideensysteme Schellings, Fichtes, Hegels und der Junghegelianer reduziert. Die philosophische Entwicklung Rußlands von den zwanziger bis zu den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts — der Epoche Belinskis — wurde als Abfolge des Schellingianismus, Hegelianismus und Feuerbachianismus, als Geschichte der „Erweckung“ des russischen philosophisch-ästhetischen Denkens durch die Einwirkungen der Philosophie Schellings und Hegels dargestellt. So heißt es bei Čyževskij über die russische Geistesbewegung jener Zeit: „Es unterliegt keinem Zweifel, das den Ausgangspunkt des intensiven und tiefgreifenden ideologischen Gärens jener Zeit vor allem die deutsche Philosophie bildete: Schelling und Hegel einerseits, die romantische Dichtung und Literaturtheorie andererseits, die in Rußland aber z. T. durch die französischen und englischen Nach-

⁷ In dem Sammelband: Hegel bei den Slaven, Reichenberg 1934.

⁸ J. Janeff, Zur Geschichte des russischen Hegelianismus, Deutsche Vierteljahrschrift f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., Bd. X, 1932.

⁹ L. Silberstein, Belinski und Tschernyschewski, Jahrbücher f. Kultur u. Gesch. d. Slaven, Bd. VII, 1931.

¹⁰ J. v. Lasziczius, Hegels Einfluß auf W. Belinski, Zeitschr. f. slavische Philologie, Bd. V, 1929.

folger der deutschen Romantik wirkten...“¹¹ Und der kadettische Philosophiehistoriker Radlow schreibt: „Was weder Kant noch Fichte machen konnten, das erreichten Schelling und Hegel: sie erweckten den russischen Gedanken und schufen das, was man russische Philosophie nennen kann.“¹² Janeff äußert sich ähnlich: „Hegel wurde in Rußland, besonders während der dreißiger und vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, zum entscheidenden Erlebnis, er ist eigentlich der wirkliche Aufklärer des russischen Geistes...mit ihm beginnt gleichzeitig die Entwicklung des russischen Geistesleben überhaupt...“¹³

In der deutschsprachigen Philosophiegeschichtsschreibung wurde also die — meist neuhegelianisch zurechtgestutzte — klassische deutsche Philosophie und Ästhetik zur eigentlichen Geburtsstätte und primär bestimmenden Triebkraft des russischen theoretischen Denkens im 19. Jahrhundert erklärt. Die Ideensysteme Schellings und Hegels galten als das tragende Fundament und die Hauptquelle der russischen Philosophie und Ästhetik. Diese pseudowissenschaftliche Auffassung bedeutet faktisch die Leugnung einer eigenständigen nationalen Philosophieentwicklung in Rußland. Die russische Philosophie und Ästhetik von den Dekabristen bis zu Tschernyschewski figurierte — und figuriert — in der bürgerlichen Geschichtsschreibung als bloßer kleiner Seitentrieb der Philosophie des deutschen Idealismus. Von einer national-selbständigen klassischen russischen Philosophie oder gar einer Schule des klassischen russischen Materialismus in der gesamteuropäischen Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts zu sprechen, ist nach Meinung der bürgerlichen Philosophiehistoriker der Gipfel der Absurdität.

Eine solche unwissenschaftliche Gesamtkonzeption mußte sich auf die Erforschung von Belinskis Werden und Schaffen geradezu verhängnisvoll auswirken. Sein geistiger Entwicklungsgang wurde mit seltener Übereinstimmung als eine kontinuierliche Aufeinanderfolge von fremden philosophisch-literarischen Einflüssen und als passiv-unselbständige Verarbeitung dieser Einflüsse dargestellt. Čyževskyj, Jakowenko, Setschkareff u. a. lösten den geistigen Werdegang Belinskis in ein mehr oder minder kompliziertes und widerspruchsvolles System von äußeren, fast ausschließlich westeuropäischen Einflüssen auf und behandelten ihn als einen kleinen Epigonen der deutschen Philosophie — als einen unselbständigen russischen Schüler Schellings, Fichtes, Hegels und Feuerbachs. Die national-gesellschaftliche Verwurzelung Belinskis, die nationalen Geistestraditionen, an die er kritisch anknüpfte (z. B. Radistschew, die Dekabristen, Puschkin), wurden völlig ignoriert. Am krassensten hat Jakowenko die Grundlinien dieses Beeinflussungsschemas dargestellt: „Wie der Fichtesche Einfluß den Schellingschen und der Hegelsche den Fichteschen zunächst bei Belinski ablöste, so kamen nach dem Hegelschen Einflüsse auch der Feuerbachsche und linkshegelianische überhaupt bei ihm an die Reihe.“¹⁴

¹¹ Jahrbücher f. Geschichte Osteuropas, Bd. III, 1938, S. 88.

¹² E. v. Radlow, *Russische Philosophie*, Breslau 1925, S. 26.

¹³ Janeff, a. a. O., S. 45—47.

¹⁴ Jakowenko, *Geschichte des russ. Hegelianismus*, Prag 1938, S. 102.

Es nimmt nicht wunder, daß heute der nationalistische und revanchelüsterne Flügel der westdeutschen offiziellen Universitätswissenschaft in den Rußland-Darstellungen der letzten Jahre voll Eifer aus den trüben Quellen dieser kadettisch-weißgardistischen Verfälschung der russischen Geisteskultur schöpft. So erweist sich V. Setschkareff, militanter Verfechter der rein ästhetischen Literaturbetrachtung, deren Hauptanliegen nach seinen Worten vor allem bei der „sozial“ ausgerichteten russischen Klassik darin bestehen müsse, „das künstlerisch Wertvolle von zeitgebundenen außerästhetischen Momenten zu scheiden“, als würdiger Nachfahre der Eichenwald, S. Frank und Čyževskyj — er legt seinem Haß gegen die russischen revolutionären Demokraten keine Zügel an. In der 1949 in Bonn erschienenen „Geschichte der russischen Literatur“, die laut Vorwort als Leitfaden für Studierende gedacht ist, versteigt sich Setschkareff zu der folgenden Charakterisierung Belinskis: „Belinski gilt als der größte Literaturkritiker Rußlands. Es steht fest, daß sein Einfluß auf die Entwicklung der Literatur außerordentlich bedeutend war, ebensowenig kann man aber daran zweifeln, daß er die russische Literatur in Bahnen lenkte, die ihr verderblich wurden; er trägt die Schuld daran, daß die Dichtung in den sechziger Jahren beinahe gänzlich verstummte. Von Belinski stammt die Beurteilung der Dichtung nach außerästhetisch-sozialen Gesichtspunkten. Er ist dafür verantwortlich, wenn die Form immer mehr über dem ‚ausgerichteten‘ Inhalt vernachlässigt wurde. Belinskis ästhetische Urteile sind im einzelnen zuweilen äußerst treffend formuliert, im ganzen aber durchweg anfechtbar, oft von überraschender Kurzsichtigkeit. Er wechselte seine philosophischen Ideale beständig, machte eine seltsame Entwicklung vom halbverstandenen Schelling über den nichtverstandenen Fichte zum falsch verstandenen Hegel durch, um schließlich bei Feuerbach zu enden“ (S. 94). Welcher Niedertracht ein Teil der akademischen Erzieher der westdeutschen studentischen Jugend fähig ist, erhellen noch krasser die Worte, mit denen Setschkareff, der jetzige führende Slawist an der Hamburger Universität, über die großen Nachfolger Belinskis, die materialistischen Philosophen und Kritiker der sechziger Jahre, herfällt: „Die fünfziger und sechziger Jahre“, schreibt er, „sind durch steten Rückgang der künstlerischen Literatur charakterisiert. Die Saat Belinskis trug ihre Früchte. Die drei Kritiker Tschernyschewski, Dobroljubow und Pisarew und ihre Satelliten brachten es beinahe fertig, die stolz erblühte russische Literatur gänzlich auszurotten. Krasser Utilitarismus, ‚soziale Interessen‘, ‚Forderungen des realen Lebens‘, grober Materialismus werden für die einzigen Wertungskriterien von Kunstwerken erklärt. Dieses sogenannte ‚Aufklärertum‘ zeichnet sich durch eine schier unvorstellbare Dürftigkeit der Ideen aus“ (S. 100—101). Setschkareff steht mit diesen Schmähungen nicht allein. M. Braun etwa stellt die Behauptung auf, daß Belinskis Brief an Gogol, das bedeutungsvollste Manifest der jungen russischen revolutionären Demokratie der vierziger Jahre, lediglich „aus lauter Beschimpfungen und Ausrufungszeichen bestand...“¹⁵ Und auch der weitaus sachlichere W. Lettenbauer

¹⁵ M. Braun, *Russische Dichtung im XIX. Jahrhundert*, Heidelberg 1953, S. 110.

hält an dem hergebrachten schädlichen Einflußschema fest. „Belinski hat mehrmals die Richtung gewechselt: von Schelling gelangte er zu Hegel, den er eigenwillig deutete, dann näherte er sich Feuerbach, schließlich fand er den Weg zum französischen Sozialismus“, schreibt er.¹⁶ Diese Beispiele mögen genügen, um die abendländisch zugeschnittene Belinski-Deutung zu skizzieren, die an den westdeutschen Universitäten vorherrscht und die den Studenten der slawischen Philologie und Literaturgeschichte und allen literarisch und philosophisch Interessierten in Westdeutschland als das letzte Wort einer angeblich objektiven Wissenschaft vorgesetzt wird.

Die sowjetische Wissenschaft hat besonders nach 1945 die idealistisch verfälschende, die nationalen Besonderheiten leugnende Einflußtheorie der bürgerlichen Belinskiforschung, der z. T. auch Plechanow, ja zeitweilig sogar eine Reihe sowjetischer Wissenschaftler (Lebedew-Poljanski u. a.) erlegen waren, vernichtend kritisiert. Sie geht dabei von dem unverrückbaren Grundsatz aus, daß das theoretische und kritische Wirken Belinskis in seinem unlösbaren Zusammenhang mit der nationalen russischen Wirklichkeit, mit den historischen, sozial-politischen und Klassenverhältnissen des Rußland seiner Zeit betrachtet werden muß, aus denen es primär erwachsen ist. Nur wenn das beachtet wird, können dann auch die Beziehungen Belinskis zur klassischen deutschen Philosophie, die Einwirkungen Schellings, Hegels oder Feuerbachs auf ihn, zweifellos überaus wichtige Momente seines geistigen Werdeganges, in ihrer Bedeutung verstanden und wissenschaftlich exakt erforscht und dargestellt werden.

Die kompromißlose Frontstellung der marxistischen Wissenschaft gegen den Komparativismus und Kosmopolitismus der bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung und speziell gegen das Einflußschema im Falle Belinskis darf aber selbstverständlich nicht dazu führen, daß man nun umgekehrt die Erforschung der komplizierten geistigen Beziehungen, welche zwischen der klassischen russischen und der klassischen deutschen Philosophie, zwischen Belinski und Hegel oder Feuerbach bestehen, ablehnt oder überhaupt ignoriert. Auch Irrtümer dieser Art sind in letzter Zeit vorgekommen. M. Jowtschuk und M. Sidorow haben demgegenüber in dem Aufsatz „Der Kampf Lenins für das fortschrittliche Erbe der philosophischen Anschauungen der Menschheit“ mit allem Nachdruck erklärt: „Der Kampf gegen den Kosmopolitismus beinhaltet aber durchaus nicht die Leugnung des geistigen Verkehrs der verschiedenen Völker, der wechselseitigen Einflüsse ihrer Philosophie, Wissenschaft und Kultur aufeinander. Man kann sich nicht mit den Versuchen einzelner wissenschaftlicher Arbeiter einverstanden erklären, die Geschichte der philosophischen Systeme durch den nationalen Rahmen dieses oder jenen Landes zu begrenzen, sich von der Erforschung der wechselseitigen Beziehungen und der wechselseitigen Einflüsse der philosophischen und wissenschaftlichen Ideen der verschiedenen Länder, von der Analyse des Kampfes um verschiedene philosophische Systeme und

¹⁶ W. Lettenbauer, *Kleine russ. Literaturgeschichte*, München 1952, S. 64.

gesellschaftliche Theorien in der internationalen Arena loszusagen.“¹⁷ Die Ignorierung der internationalen ideengeschichtlichen Wechselbeziehungen ist also ein ebenso schwerer Fehler wie das entgegengesetzte falsche Extrem der Einflußtheorie, die die primäre Bedingtheit der geistigen Schöpfungen einer Nation durch die ihr obwaltenden sozialen Verhältnisse leugnet und die kulturelle Produktivität des betreffenden Volkes bestreitet. Während dieser Fehler kosmopolitisch und anti-national ist, liegt jener auf der Linie eines Nationalismus, der, auf Rußland angewandt, die Tendenzen der Slawophilen erneuern würde, freilich mit anderen Vorzeichen, d. h. mit dem Unterschied einer Mystifizierung nicht der obskuren, sondern diesmal der progressiven Ideen.

Belinski und die klassische russische Philosophie überhaupt sind tief in der russischen Wirklichkeit, im russischen Volk verwurzelt, aber jedes engstirnige geistige Sektierertum, jede borniert-nationalistische Abkapselung von den progressiven Hauptströmungen des politischen, philosophischen und ästhetischen Denkens in Europa war ihnen eben infolge ihres Demokratismus fremd und verhaßt. Die Ideologie der russischen revolutionären Demokraten ist aus den Bedürfnissen des russischen Volkes, aber nicht abseits von der Heerstraße der gesamteuropäischen Geistesbewegung jener Zeit entstanden. Belinski hat an die großen Traditionen der westeuropäischen wie der russischen Wissenschaft, Philosophie und Ästhetik angeknüpft und sie schöpferisch weiterentwickelt.

Belinski und die russische Befreiungsbewegung

Die Geschichte der vormarxistischen russischen Philosophie des 19. Jahrhunderts ist vor allem die Geschichte der Entstehung und Entwicklung der materialistischen Weltanschauung und der Dialektik in Rußland, die Geschichte des zielstrebigem Kampfes der führenden fortschrittlichen Richtung des russischen Materialismus gegen die russischen und westeuropäischen Systeme des Idealismus und gegen die Metaphysik. In diesem Prozeß der Herausbildung und Entwicklung der russischen materialistischen Philosophie nimmt Belinski eine zentrale Stellung ein. Er war, zusammen mit Alexander Herzen, der Begründer der klassischen russischen materialistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, — der höchsten Form des vormarxistischen philosophischen Denkens in Rußland.

Die führende Richtung in der russischen progressiven Philosophie, repräsentiert durch Raditschew, die Dekabristen, Belinski, Herzen, Ogarjow, Tschernyschewski u. a., entwickelte sich auf der Grundlage der nationalen Bedingungen, der Bedürfnisse und Aufgaben des russischen gesellschaftlichen Lebens. Sie war eng und unlösbar mit der Befreiungsbewegung des russischen Volkes gegen Zarismus und Leibeigenschaft verbunden. Die Besonderheiten, die Hauptetappen und die Klassenbasis der russischen materialistischen Philosophie werden nur verständlich, wenn wir sie aus der Eigenart des russischen gesellschaftlich-historischen Prozesses und der russischen Befreiungsbewegung im

¹⁷ Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1/III/1955, S. 71.

19. Jahrhundert ableiten. Auf folgende charakteristische Merkmale muß in diesem Zusammenhang vor allem hingewiesen werden: auf die Rolle der russischen Bourgeoisie in der gesellschaftlichen Entwicklung des 19. Jahrhunderts; auf die Rolle der Bauernschaft in der russischen revolutionären Bewegung und, damit zusammenhängend, den besonderen Charakter der russischen bürgerlichen Revolution; auf die Stellung der fortschrittlichen Kräfte des russischen Adels und der Adelsintelligenz in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und auf den Kampf der revolutionär-demokratischen Rasnotschinez-Intelligenz seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Alle diese Momente müssen in ihrer Besonderheit betrachtet werden, in dem, was den Unterschied der russischen bürgerlich-revolutionären Bewegung von der englischen und französischen des 17. und 18. Jahrhunderts ausmacht.

Auf diese Grundfragen ist Lenin bei der Darstellung des russischen gesellschaftlich-historischen Entwicklungsprozesses verschiedentlich eingegangen. Seine Lehre von der russischen Befreiungsbewegung bildet die wissenschaftliche Grundlage auch für die Erforschung der geschichtlichen Entwicklung der vormarxistischen russischen Philosophie und für die Einordnung Belinskis in den Prozeß der russischen Philosophieentwicklung.

Eine wichtige Besonderheit des Geschichtsprozesses in Rußland besteht darin, daß die russische Bourgeoisie zu keiner Zeit ihrer Formierung und Entwicklung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert eine wirklich revolutionäre und demokratische Klasse gewesen ist. Die russische Bourgeoisie hat — im Gegensatz etwa zur englischen oder französischen des 17. und 18. Jahrhunderts — niemals an der Spitze des politischen und geistigen Kampfes gegen die alte Feudalgesellschaft gestanden und niemals zum Lager der volksnahen demokratischen Befreiungskräfte Rußlands gehört. Im Gegensatz zu Westeuropa hat die Bourgeoisie in Rußland niemals eine irgendwie bedeutende oder bestimmende progressive Rolle in der nationalen Geistesgeschichte gespielt. Es wäre also ein unverzeihlicher Fehler, wollte man die klassische russische Philosophie, Literatur und Kunst des 19. Jahrhunderts als das Werk der schwankenden und verräterischen monarchistischen Bourgeoisie und der ihr dienenden Intellektuellenkreise betrachten. Lenin hat in seinen zahlreichen Bemerkungen über die Geschichte der politischen und geistigen Bewegung Rußlands im 19. Jahrhundert eindeutig nachgewiesen, daß die klassische russische Philosophie, Ästhetik und Literaturkritik nicht die kompromißlerische, liberal-monarchistische, sondern im wesentlichen die revolutionär-demokratische, die *bäuerliche* Linie in der Bewegung gegen Zarismus und Leibeigenschaft zum Ausdruck bringt.

Die entscheidende Besonderheit der gesellschaftlich-historischen Entwicklung Rußlands im 19. Jahrhundert und zu Anfang des 20. Jahrhunderts liegt darin begründet, daß die im Schoß der alten frenherrlich-zaristischen Ordnung heranreifende bürgerliche russische Revolution einen ausgesprochen bäuerlich-demokratischen Charakter trug. Lenin bezeichnete sie als eine „*bäuerlich-bürgerliche* Revolution“, und er bemerkte dazu im Jahre 1908: „...der besondere Charakter der russischen

bürgerlichen Revolution hebt sie aus der Reihe der anderen bürgerlichen Revolutionen der Neuzeit heraus, bringt sie aber den *großen* bürgerlichen Revolutionen der alten Zeit näher, als die Bauernschaft eine hervorragende revolutionäre Rolle gespielt hat.“¹⁸ Die spezielle Kernfrage der russischen bürgerlichen Revolution, der russischen revolutionären Befreiungsbewegung war die Agrarfrage, die Bauernfrage. „Die Agrarfrage bildet die Grundlage der bürgerlichen Revolution in Rußland und bedingt die nationale Besonderheit dieser Revolution.“¹⁹

In der vorproletarischen Entwicklungsetappe der Bewegung gegen das bestehende fronherrliche Ausbeutungssystem war in Rußland die Bauernschaft die wichtigste revolutionäre Kraft der Nation. Nicht die Bourgeoisie, sondern die Bauernschaft, als die damalige große werktätige Masse des Volkes, stellte die Grundlage und die soziale Hauptkraft der russischen Befreiungsbewegung des 19. Jahrhunderts dar. Das prägt die Eigenart der russischen gesellschaftlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts und unterscheidet sie wesentlich von den bürgerlichen Emanzipationsbewegungen Westeuropas, in denen die Bourgeoisie als die bestimmende Triebkraft auftrat. Gerade in der Ignorierung der Bauernfrage als der nationalen Kernfrage der russischen Revolution besteht nach Lenin einer der Hauptfehler des russischen Opportunismus, des Menschewismus.²⁰ Die russischen Menschewiki — einschließlich ihres bedeutendsten Vertreters, Plechanow — haben den revolutionär-demokratischen Charakter und die revolutionär-demokratische Rolle der Bauernschaft in der russischen Befreiungsbewegung verkannt und geleugnet. Lenin brandmarkte ihre „... ungeheuerliche, idiotische, rene-gatenhafte Idee, ... daß die Bauernbewegung reaktionär sei...“²¹ In den opportunistischen, menschewistischen Schwankungen und Verirrungen Plechanows liegen seine z. T. schwerwiegenden Fehler bei der Analyse der russischen materialistischen Philosophie und Ästhetik, bei der Darstellung des Werkes von Belinski und Tschernyschewski begründet. Plechanow hat die besondere Klassenbasis der russischen revolutionären Demokraten und die nationale Eigenständigkeit und Originalität der von ihnen geschaffenen klassischen materialistischen Philosophie und Ästhetik niemals klar zu erkennen vermocht.²²

Neben der leibeigenen Bauernschaft standen die progressiven Kreise, zunächst Teile des Adels und später (seit der Mitte des 19. Jahrhunderts) die Rasnotschinez-Intelligenz, in der vordersten Kampffront gegen den Zarismus. In der ersten Hauptetappe der russischen Befreiungsbewegung, die Lenin als „Adelsperiode“ bezeichnet²³, waren kleine Gruppen des Adels und der Adelsintelligenz, die mit ihrer Klasse gebrochen

¹⁸ Lenin, Werke, Bd. 15, S. 43 (russ.).

¹⁹ Lenin, Das Agrarprogramm der Sozialdemokratie in der ersten russischen Revolution von 1905—1907, Moskau 1949, S. 255.

²⁰ Vgl. Lenins Brief an Skworzow-Stepanow v. 16. 12. 1909 in: Werke, Bd. 16, S. 100—105 (russ.).

²¹ Lenin, Werke, Bd. 16, S. 102 (russ.).

²² Plechanow veröffentlichte 1890 in der „Neuen Zeit“ einen Aufsatz über Tschernyschewski; 1809 erschien im Verlag Dietz sein umfangreiches Werk: N. G. Tschernyschewski. Eine literarhistorische Studie, in deutscher Übersetzung.

²³ Vgl. Lenin, Werke, Bd. 20, S. 223 (russ.).

hatten, die führende Kraft der politischen und geistigen Bewegung gegen das bestehende feudal-zaristische System. In dieser Periode wurde die freiheitliche russische Literatur, Publizistik, Philosophie usw. fast ausschließlich von den Vertretern des oppositionellen Teils der Adelsintelligenz, als des damaligen Vortrupps der Befreiungsbewegung, geschaffen.

Die Entwicklung des russischen Geisteslebens vollzog sich zu jener Zeit unter dem bestimmenden Einfluß von zwei historischen Ereignissen: unter der Nachwirkung des Vaterländischen Krieges von 1812 und im Zeichen der adlig-revolutionären Dekabristenbewegung von 1816—1825. Der nationale Befreiungskrieg gegen Napoleon wuchs in Rußland hinüber in einen sich fortschreitend verstärkenden politischen und geistigen Befreiungskampf gegen die innere Feudalreaktion, in die revolutionäre, von den progressiven Kreisen des Adels getragene Bewegung der Dekabristen. Die Epoche zwischen 1812 und 1825 ist gekennzeichnet durch den Beginn des machtvollen patriotischen und revolutionären Aufschwungs der russischen Nationalkultur, besonders in der Literatur, Philosophie und Ästhetik. Die Ideologie der Dekabristen bildet dabei eine wichtige Etappe in der Entwicklung des russischen Denkens zum Materialismus. In der dekabristischen geistigen Bewegung gab es einen starken atheistischen Flügel, den vor allem N. Krjukow, P. Borissow, A. Barjatsinski, I. Jakuschkin u. a. repräsentierten. Diese Richtung setzte die materialistischen Traditionen der russischen Philosophie des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts (Lomonossow, Radistschew, Pnin) und der französischen Aufklärungsphilosophie fort. Durch das theoretische Wirken dieses radikalen Flügels, dem in seinem Frühwerk auch Alexander Puschkin nahestand, wurde der Materialismus zur philosophischen Grundlage der republikanischen Umgestaltungsbestrebungen der Dekabristen und ihres Kampfes gegen die herrschende zaristische Ideologie und den philosophisch-religiösen Idealismus (Kreis der „Ljubomudri“).

Die materialistischen und atheistischen Anschauungen der dekabristischen Revolutionäre gehören zu den wichtigsten nationalen Quellen, die für die Herausbildung der klassischen russischen materialistischen Philosophie in den vierziger Jahren von Bedeutung sind. Die Tradition des Dekabristismus als des politischen und geistigen Höhepunkts in der Adelsperiode der russischen Befreiungsbewegung wurde von Belinski, Herzen und Ogarjow unter neuen geschichtlichen Verhältnissen und auf höherer Stufe in der Epoche der dreißiger und vierziger Jahre fortgesetzt.

Die Niederwerfung des Dekabristenaufstandes im Dezember 1825 und die blutige Rache des Zaren Nikolaus I. versetzten dem revolutionären Teil des Adels und der Adelsintelligenz, als dem Träger der freiheitlichen russischen Kultur, einen vernichtenden Schlag. Die geistige Elite des Adels, die an der vordersten Front des Befreiungskampfes gestanden hatte, endete 1825 auf dem Schafott oder in den Bergwerken Sibiriens. Die Zerschlagung der revolutionären Adelsbewegung und die weitere gesellschaftliche Entwicklung führten zu einem tiefgreifenden Umschich-

tungsprozeß innerhalb der russischen Befreiungsbewegung. Es begann der Prozeß der allmählichen Verdrängung und Ablösung der progressiven Adelskräfte als des Hegemons der Befreiungsbewegung durch eine neue, nichtadlige und volksnähere soziale Schicht — die revolutionäre Rasnotschinez-Intelligenz, deren Vertreter aus den mittel- und kleinbürgerlichen Schichten der russischen Gesellschaft kamen. Sie gab der zweiten Hauptetappe der russischen Befreiungsbewegung das Gepräge. Lenin sagt darüber: „Zum ersten Male hat Rußland im Jahre 1825 eine revolutionäre Bewegung gegen den Zarismus gesehen, und diese Bewegung war fast ausschließlich durch Adlige vertreten. Seitdem und bis zum Jahre 1881, als Alexander II. durch die Terroristen hingerichtet wurde, sind die Intellektuellen aus dem Mittelstand an die Spitze der Bewegung getreten.“²⁴

Mit Wissarion Belinski trat in den dreißiger und vierziger Jahren der erste große Vertreter der neuen, nach vorn drängenden demokratischen Rasnotschinez-Intelligenz an die Spitze des politischen und geistigen Kampfes gegen Zarismus und Leibeigenschaft. „Der Vorläufer der völligen Verdrängung der Adligen in unserer Befreiungsbewegung durch die Rasnotschinez war, noch unter der Leibeigenschaft, W. G. Belinski“, betont Lenin.²⁵

Belinski und die russische revolutionäre Demokratie

Die dreißiger und besonders die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts sind gekennzeichnet durch eine weitere Vertiefung der Krise des gesamten bestehenden Systems der Leibeigenschaft, eine Verschärfung der sozialen und politischen Gegensätze und die Zuspitzung des Klassenkampfes zwischen der unterjochten leibeigenen Bauernschaft und der herrschenden Gutsbesitzerklasse als den beiden antagonistischen Hauptklassen der damaligen russischen Gesellschaft. Das dumpfe Gären und Brodeln in den versklavten Bauernmassen nahm vor allem seit dem Ende der dreißiger Jahre trotz des zügellosen Terrors des Zarismus immer mehr zu. Die spontan und isoliert auflodernden Einzelaufstände auf dem Lande, in den Militärkolonien, in der Armee, in den Vorstädten und den Manufakturen flossen jedoch zu keiner einheitlichen revolutionären Massenbewegung zusammen. „Die Bauernaufstände jener Zeit blieben vereinzelte, zersplitterte, spontane ‚Rebellionen‘, und man hat sie mit Leichtigkeit unterdrückt.“²⁶ Die Massen der leibeigenen Bauernschaft, „...die Jahrhunderte in unerhörter Unwissenheit, Not, Elend, Schmutz, Zersplitterung, Gedrücktheit gelebt haben...“²⁷, die durch die fast völlige Wegelosigkeit isoliert, über einen riesigen Raum zerstreut waren und von keiner klaren politischen Theorie, keiner zentralisierenden Kraft geleitet wurden, waren nicht in der Lage, als selbständige, einheitlich-geschlossene revolutionäre Klasse aufzutreten und die bestehende Ausbeuterordnung aus eigener Kraft zu stürzen. „Eine

²⁴ Lenin, Ein Vortrag über die Revolution von 1905, Berlin 1951, S. 10.

²⁵ Lenin, Werke, Bd. 20, S. 223 (russ.).

²⁶ Lenin, Werke, Bd. 17, S. 65 (russ.).

²⁷ Lenin, Ausg. Werke, I, Berlin 1953, S. 665.

revolutionäre *Klasse* gab es innerhalb der unterdrückten Massen überhaupt noch nicht.“²⁸

Eine revolutionäre Situation war in dem Rußland der vierziger Jahre, in dem Belinski wirkte, noch nicht herangereift, sie bildete sich erst später, gegen Ende der fünfziger Jahre heraus. Die demokratische Bauernrevolution, der gewaltsame Sturz des Zarenregimes durch die Volksmassen waren zu Lebzeiten Belinskis noch keine Fragen der unmittelbaren politischen Praxis. Die Hauptaufgabe, die den demokratischen Befreiungskräften unter den damaligen geschichtlichen Verhältnissen in Rußland erwuchs, bestand darin, die revolutionäre Vernichtung des bestehenden Feudalsystems geistig vorzubereiten. Es galt, eine neue revolutionäre Theorie auszuarbeiten, die die Schwächen der dekabristischen Ideologie überwand und der russischen Befreiungsbewegung in künftigen entscheidenden Klassenschlachten als Kompaß dienen konnte. Dazu bemerkt Lenin: „Im Laufe ungefähr eines halben Jahrhunderts, etwa seit den vierziger bis zu den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts, suchte das fortschrittliche Denken in Rußland, unter dem Druck des unerhört barbarischen und reaktionären Zarismus, gierig nach der richtigen revolutionären Theorie und verfolgte mit erstaunlichem Eifer und Bedacht jedes ‚letzte Wort‘ Europas und Amerikas auf diesem Gebiet. Den Marxismus als die einzige richtige revolutionäre Theorie hat sich Rußland wahrhaft *durch Leiden errungen*, durch ein halbes Jahrhundert unerhörter Qualen und Opfer, beispiellosen revolutionären Heldentums, unglaublicher Energie und hingebungsvollen Suchens, Lernens, praktischen Erprobens, der Enttäuschungen, des Überprüfens, des Vergleichens mit den Erfahrungen Europas.“²⁹

Die Darlegungen Lenins ermöglichen es, Inhalt, Charakter und Entwicklungsrichtung der russischen Geistesbewegung in den vierziger Jahren zu erkennen. In eben dieser historischen Epoche beginnt die ideologische Vorbereitung der bäuerlich-demokratischen russischen Revolution, beginnt das leidenschaftliche, glühende Suchen der Befreiungskräfte der russischen Nation, mit Belinski, Herzen und Ogarjow an der Spitze, nach einer wissenschaftlich begründeten revolutionären politischen, philosophischen und ästhetischen Theorie. Die Worte Lenins erhellen die gewaltige Bedeutung jener tiefgreifenden Wendung im gesellschaftlichen Denken Rußlands, die Belinski, Herzen und Ogarjow durch ihren Bruch mit dem Hegelschen Idealismus und ihren Kampf gegen die Metaphysik, durch den Übergang zum Materialismus und zur Dialektik in der ersten Hälfte der vierziger Jahre vollzogen.

Das alles überragende Ereignis in der Geschichte der politischen und geistigen Befreiungsbewegung Rußlands in den vierziger bis sechziger Jahren ist der Entwicklungsprozeß der russischen revolutionären Demokratie und ihrer Ideenwelt. Die Herausbildung der Schule des klassischen russischen Materialismus muß als eines der wichtigsten Momente in diesem Gesamtprozeß betrachtet werden. Eigenart, Größe und Grenzen der klassischen russischen Philosophie von Belinski bis

²⁸ Lenin, Werke, Bd. 17, S. 94 (russ.).

²⁹ Lenin, Ausg. Werke, II, S. 673.

Tschernyschewski ergeben sich aus ihrer besonderen Klassenbasis, aus ihrer Verwurzelung in der revolutionär-demokratischen Bewegung jener Epoche.

Die Frage „...nach dem Unterschied der *Interessen* der liberalen Bourgeoisie und der revolutionären Bauernschaft in der russischen *bürgerlichen* Revolution; anders gesprochen, nach der liberalen und der demokratischen, nach der ‚kompromißlerischen‘ (monarchistischen) und der republikanischen Tendenz in dieser Revolution...“ ist nach Lenin³⁰ eine der wichtigsten Fragen in der Geschichte der russischen Befreiungsbewegung.

Die beiden gegensätzlichen Grundtendenzen in der politisch-geistigen Bewegung Rußlands, die die unterschiedlichen Klassenziele des liberalen, gutsherrlich-bürgerlichen Lagers und der Bauernmassen in der Vorbereitungszeit der bürgerlich-demokratischen Revolution zum Ausdruck bringen, bildeten sich in der Epoche der vierziger bis sechziger Jahre immer deutlicher heraus. Die bauerliche, antilibérale, von den kompromißlerischen Bestrebungen der monarchistisch gesinnten, von vornherein zum Verrat geneigten Bourgeoisie prinzipiell unterschiedene Tendenz spiegelt sich in dieser Periode am klarsten im politischen und theoretischen Wirken der russischen revolutionären Demokraten. Belinski, Herzen, Tschernyschewski und Dobroljubow waren die führenden Ideologen der unterjochten Bauernschaft in der zweiten Hauptetappe der russischen Befreiungsbewegung. Sie erwiesen sich als die konsequentesten Vertreter und Verteidiger der Lebensinteressen der Bauernmassen in der vorproletarischen Etappe des politischen und geistigen Befreiungskampfes in Rußland. Lenin hat wiederholt auf den untrennbaren Zusammenhang hingewiesen, der zwischen der russischen revolutionären Demokratie und der Bauernschaft als ihrer Klassengrundlage besteht. „Oder hing vielleicht nach der Meinung unserer klugen und gebildeten Autoren die Stimmung Belinskis in seinem Brief an Gogol nicht von den Stimmungen der leibeigenen Bauern ab? War die Geschichte unserer Publizistik nicht abhängig von der Empörung der Volksmassen über die Reste des Jochs der Leibeigenschaft?“, schrieb Lenin 1909 in der Auseinandersetzung mit den kadettisch-wechistischen Theoretikern.³¹ Im selben Sinne hatte sich Marx bereits 1871 in einem Brief an S. Meyer geäußert: „Die geistige Bewegung, die jetzt in Rußland vorgeht, zeigt, daß es tief unten gärt. Die Köpfe hängen immer durch unsichtbare Fäden mit dem body des Volks zusammen.“³² Seit den vierziger Jahren war die russische revolutionäre Demokratie der Träger des Materialismus und der Dialektik in der russischen Philosophie. Und eben deswegen ist es der klassischen russischen Philosophie gelungen, an Hegel sowohl wie an Feuerbach *schöpferisch aktiv* anzuknüpfen und in einer Reihe entscheidender Fragen über beide hinauszugehen. Von einer passiven Rezeption, im Sinne eines bloßen Beeinflußtseins der russischen revolutionär-demokratischen Denker durch

³⁰ Lenin, Ausg. Werke, II, S. 638.

³¹ Lenin, Werke, Bd. 16, S. 108 (russ.).

³² Marx/Engels, Ausg. Briefe, Berlin 1953, S. 297.

Hegel und Feuerbach, kann infolgedessen keine Rede sein, obwohl nicht zu bestreiten ist, daß die Auseinandersetzung mit dem Erbe dieser großen deutschen Philosophen im Prozeß der Herausbildung der russischen revolutionär-demokratischen Philosophie eine wichtige Rolle spielte.

Belinskis Hegelkritik

Die klassische deutsche Philosophie und insbesondere ihr abschließendes System, die Hegelsche Lehre, waren zu Lebzeiten Belinskis in Deutschland wie in Rußland Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen politischen und geistigen Strömungen. Dabei war die Wirkung der Hegelschen Philosophie in Rußland zu dieser Zeit außerordentlich widerspruchsvoll und zwiespältig. Die marxistische Forschung ist in den letzten Jahren diesem Phänomen oft nicht allseitig gerecht geworden. Nur sehr selten hat sie in letzter Zeit darauf hingewiesen, mit welchem Haß und welcher Erbitterung das progressive Gedankengut der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel von der russischen und der deutschen Feudalreaktion abgelehnt und bekämpft worden ist. Die führenden Vertreter der gutsherrlich-zaristischen Macht, wie Uwarow, Benckendorff oder Stroganow, und das ganze Heer der ideologischen Lakaien des Zarismus, von Bulgarin und Gretsch bis zu Schewyrjow und den Slawophilen, haben mit allen Mitteln versucht, das Eindringen und die Ausbreitung der klassischen deutschen Philosophie in Rußland zu verhindern und vor allem die nachdekabristische junge Generation, zu der Belinski und Herzen gehörten, vor der Ansteckung durch das gefährliche Gift der deutschen Philosophie zu bewahren.

S. Uwarow, von 1833—1849 Minister für Volksbildung, forderte im Dezember 1832 in einem programmatischen Bericht an den Zaren, daß das „stürmische Drängen und Streben“ der jungen Generation „nach dem Fremden, dem Unbekannten und dem Abstrakten im nebelhaften Bereich der Politik und Philosophie“ erbarungslos erstickt werden müsse. Er beschwor den Zaren, noch entschiedener gegen den „verderblichen Einfluß der sogenannten ‚europäischen Ideen‘“ auf den Geist der Jugend anzukämpfen. „Die jetzige Lage der Dinge und Geister erfordert gebieterisch, die Zahl der geistigen Dämme, wo es nur angeht, zu vermehren.“³³ Uwarow und seine Spießgesellen verfochten konsequent eine Politik der völligen Abgrenzung und Abkapselung Rußlands von der progressiven deutschen und französischen Geistesbewegung. So erklärte Graf Stroganow, der Kurator der Moskauer Universität, Anfang 1844 in einem Gespräch mit Herzen: „Ich werde dem Hegelianismus und der deutschen Philosophie mit allen Mitteln entgegenwirken. Sie widersprechen unserer Theologie. Wozu bei uns Zwiespalt, wozu zwei verschiedene Dogmen — das Dogma der Offenbarung und das Dogma der Wissenschaft?“³⁴

Im März 1846 übergab der berüchtigte Denunziant F. Bulgarin, einer

³³ M. Lemke, Die Gendarmen Nikolaus' I. und die Literatur von 1826—1855, 1908, S. 84 (russ.).

³⁴ Herzen, Sämtl. Werke und Briefe, III, Petrograd 1919, S. 299 (russ.).

der Todfeinde Belinskis, der Dritten Abteilung einen Geheimbericht, betitelt „Der Sozialismus, Kommunismus und Pantheismus in Rußland in den letzten 25 Jahren“. Seine Haßgesänge gegen Hegel und die junghegelsche Schule stehen den Tiraden eines Leo, Hengstenberg oder Stahl in nichts nach. In dem Bericht dieses getreuen Schildknappen des russischen Zarismus heißt es: „In Deutschland verbargen und verbergen sich die revolutionären Ideen im Dunkel der sogenannten deutschen Philosophie und des religiösen Mystizismus, der die Idee des Sturzes des Christentums hervorgebracht und die Bezeichnung ‚Pantheismus‘ angenommen hat. Die Grundidee des Pantheismus: alles in Gott und Gott in allem, d. h. Gott ist die Natur insgesamt genommen — ist der reine Materialismus. Die Adepten dieser Philosophie, die keine Geheimbünde bilden und sich von keinen besonderen Statuten leiten lassen, wirkten und wirken im Geiste des Sozialismus oder des Kommunismus und des Pantheismus, weil das eine sichere Waffe darstellt, um Einfluß auf das Volk und Reichthum zu erlangen. Die deutschen Regierungen sahen wohl das Unheil, wußten aber nicht, wo sein Quell verborgen lag, und kamen nicht auf den Gedanken, daß die gefährlichsten revolutionären Ideen (Kommunismus und Unglaube, Pantheismus) jener Philosophie entsprangen, die zu fördern sich die protestantischen deutschen Herrscher verpflichtet fühlten — verpflichtet gemäß dem Geist der Reformation, die auf freies Denken und Kritizismus, d. h. auf das Recht jedes einzelnen Menschen, alles der Analyse zu unterziehen, gegründet ist. Gemächlich verkündete der Professor Hegel in Berlin die Gottlosigkeit, wobei er sich auf die Achtung und den Schutz des verstorbenen Königs stützte, nach dessen Willen das ganze höhere Bildungssystem in Preußen auf den Hegelianismus gegründet wurde. Nach dem Tode Hegels haben zwei seiner Schüler, Strauß und Feuerbach, das Geheimnis des Hegelianismus aufgedeckt und begonnen, offen gegen den christlichen Glauben aufzutreten — und erst jetzt haben die christlichen Gelehrten und die deutschen protestantischen Herrscher erkannt, welches unheilbare Übel sie über die Menschheit gebracht, indem sie deren Vergiftung durch die irrigen Ideen begünstigten. Der Sozialismus oder Kommunismus sind untrennbare Teile dieser selben Philosophie oder des Pantheismus...“³⁵

Als sich in den vierziger Jahren das Zentrum der revolutionären politischen und geistigen Bewegung in Europa nach Deutschland verlagerte, verkündete N. Gretsche, einer der tonangebenden Schriftsteller des offiziellen frönherrlichen Rußland: „Nicht Frankreich, sondern Deutschland ist zur Brutstätte der verderbten Ideen und der Anarchie in den Köpfen geworden. Es müßte unserer Jugend nicht verboten werden, nach Frankreich, wohl aber, nach Deutschland zu reisen, wohin man sie noch immer zum Studium schickt. Die französischen Journalisten und die verschiedenen revolutionären Phantasten sind unschuldige Kinder im Vergleich zu den deutschen Wissenschaftlern, ihren Büchern und Broschüren.“³⁶

³⁵ Lemke, a. a. O., S. 300—301.

³⁶ Annenkow, Lit. Erinnerungen, Leningrad 1928, S. 283—284 (russ.).

Aber man darf die Wirkung Hegels in Rußland keineswegs nur nach diesen Haßtiraden der extremen Reaktionäre beurteilen. Man muß auch die andere Seite der Sache sehen. Wenn trotz aller Gegenmaßnahmen des Zarismus die deutsche idealistische Philosophie vor allem in dem gemäßigt-oppositionellen Teil der nachdekabristischen Adelsintelligenz eine weite Verbreitung fand, so führte das durchaus nicht zu einer Radikalisierung dieser Kreise. Die eigentlich revolutionären Traditionen mußten sich in der Folgezeit erst gegen diesen Einfluß durchsetzen. Das läßt sich deutlich an dem philosophisch-literarischen Kreis um Nikolai Stankewitsch nachweisen, dem sich Belinski 1833 angeschlossen hatte und der sich um die Mitte der dreißiger Jahre dem Studium der Lehre Hegels zuwandte. Der Hegelianismus dieser Gruppe, die die russische Geistesbewegung maßgeblich bestimmte, trug freilich zunächst zur Verbreitung progressiver Ideen in Rußland bei, in den folgenden Jahren wurde er jedoch zu einer drohenden Gefahr für die gesamte weitere Entwicklung des oppositionellen politischen, philosophischen und ästhetischen Denkens.

Die als revolutionär verfolgte Hegelsche Geschichts-, Rechts- und Staatsphilosophie war mit ihren überwuchernden konservativen Seiten eben zugleich auch, darin liegt die Problematik und Zwiespältigkeit ihrer Wirkung, ein Faktor, der die führenden Kräfte der Generation Belinskis in der nachdekabristischen Übergangsperiode der dreißiger Jahre entweder in einem sehr zahmen liberalen Konstitutionalismus bestärkte (Stankewitsch, Granowski) oder sie auf die Bahn der Resignation und des Quietismus, der zeitweiligen politischen Aussöhnung mit dem herrschenden gutsherrlichen Regime drängte (Bakunin, Belinski). Und die Feindschaft der herrschenden Mächte Rußlands und des ideologisch tonangebenden offenen Obskurantismus gegen die Hegelsche Philosophie machte dieser Resignation sozusagen ein gutes Gewissen, ließ eine Form der Versöhnung mit dem Bestehenden aufkommen, die es den betreffenden Ideologen gleichwohl gestattete, sich für modern und progressiv zu halten. „Der philosophische Satz, der am meisten Schaden angerichtet hat und mit dessen Hilfe die deutschen Konservativen die Philosophie mit dem politischen Alltagsleben Deutschlands zu versöhnen strebten, der Satz: ‚Alles Wirkliche ist vernünftig!‘ war nur das anders ausgedrückte Prinzip des ‚zureichenden Grundes‘ und der Übereinstimmung zwischen der Logik und den Tatsachen. Der schlecht verstandene Hegelsche Satz wurde in der Philosophie zu dem, was einst das Wort des christlichen Girondisten Paulus war: ‚Es gibt keine Obrigkeit denn von Gott!‘ Wenn aber die bestehende Gesellschaftsordnung durch die Vernunft gerechtfertigt ist, so ist auch der Kampf gegen sie, wenn er erst einmal vorhanden ist, gerechtfertigt. Formal genommen sind diese beiden Sentenzen eine reine Tautologie, aber ob nun Tautologie oder nicht, sie führte direkt zur Anerkennung der obrigkeitlichen Gewalten und dazu, daß der Mensch die Hände in den Schoß legte — und das wollten die Berliner Buddhisten ja auch. So sehr diese Auffassung dem russischen Geiste zuwider war, machten unsere Moskauer Hegelianer sie sich in ehrlicher Verirrung doch zu

eigen.“ So kennzeichnet Herzen in seinem Memoirenwerk „Erlebnisse und Gedanken“ die damalige geistige Situation.³⁷

Ende der dreißiger Jahre zerfiel der hegelianisch orientierte Stankewitsch-Kreis in zwei Richtungen. Der rechte Flügel mit Bakunin, Belinski und Katkow an der Spitze, der sich 1838—39 um die von Belinski geleitete Zeitschrift „Moskauer Beobachter“ gruppierte, legte in seiner Hegelinterpretation das Hauptgewicht auf den idealistischen und konservativen dogmatischen Inhalt der Hegelschen Geschichts- und Rechtsphilosophie und auf die Hegelsche Ästhetik in ihrer orthodoxen Ausdeutung durch Rötischer.³⁸ Herzen berichtet über diese „Versöhnungsperiode“ Belinskis von 1837—1839: „Belinski, diese tätige, ungestüme und dialektisch-leidenschaftliche Kämpfernote, predigte damals indisch-kontemplative Ruhe und theoretisches Studium statt Kampf. Er glaubte an diese Auffassung und scheute vor keiner Konsequenz zurück, er machte weder vor der moralischen Schicklichkeit noch vor der Meinung anderer halt, vor der sich schwache, unselbständige Menschen so sehr fürchten; er war nicht ängstlich, weil er stark und aufrichtig war; sein Gewissen war rein. ‚Wissen Sie‘, sagte ich einmal zu ihm und glaubte ihn mit meinem revolutionären Ultimatum zu treffen, ‚wissen Sie, daß Sie von Ihrem Standpunkt aus beweisen können, daß auch der ungeheuerliche Absolutismus, unter dem wir leben, vernünftig ist und bestehen muß?‘ ‚Ohne jeden Zweifel‘, antwortete mir Belinski, und er las mir Puschkins »Jahrestag von Borodino« vor. Das war mir zu viel, und ein verzweifelter Kampf entspann sich zwischen uns.“³⁹

In der liberalen Forschung war und ist es allgemein üblich, Belinskis zeitweilige Aussöhnung mit der bestehenden Ordnung als Folge eines völligen Mißverstehens der Hegelschen Lehre und seine Hegelauffassung überhaupt als „Pseudohegelianismus“ darzustellen. Bereits Plechanow hat diese liberale Konzeption entschieden zurückgewiesen: „... man muß unbedingt daran erinnern, daß Belinskis ‚Versöhnung mit der Wirklichkeit‘ zumindest jenem Hegel nicht widersprach, mit dem wir es in der ‚Rechtsphilosophie‘ zu tun haben. Das zu vergessen sind jene viel zu sehr geneigt, die über den ‚Fehler‘ Belinskis verächtlich mit den Schultern zucken: diesen Fehler hat er, *Hegel selbst folgend*, begangen.“⁴⁰

Der Flügel um Stankewitsch und Granowski vertrat einen gemäßigten konstitutionellen Standpunkt und stand dem schwankenden liberalen Zentrum des deutschen Hegelianismus sehr nahe. (Stankewitsch, Granowski und Newerow⁴¹, die Ende der dreißiger Jahre an der Berliner

³⁷ Herzen, Ausg. phil. Schriften, Moskau 1949, S. 541—542. Mit den „Berliner Budhisten“ sind die deutschen Rechtshegelianer gemeint.

³⁸ Rötischers Aufsatz: Das Verhältnis der Philosophie der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke (aus seinen Abhandlungen zur Philosophie der Kunst, I. Abt., Berlin 1837) erschien 1838 im Moskauer Beobachter in der Übersetzung Katkows und galt als die ästhetische Programmklärung der Zeitschrift.

³⁹ Herzen, a. a. O., S. 542.

⁴⁰ Geschichte der russ. Literatur, hrsg. v. Owsjaniko-Kulikowski, Bd. II, Moskau 1909, S. 234—235 (russ.).

⁴¹ Von Newerow erschien 1840 eine kleine Schrift unter dem Titel: Blick auf die Geschichte der russischen Literatur, in deutscher Übersetzung.

Universität studierten, pflegten enge persönliche Beziehungen zu Werder, Varnhagen von Ense u. a.)

Beiden Gruppen des philosophisch führenden Kreises der russischen Intelligenz diente das idealistische und konservative System Hegels zur Begründung ihres Bruchs mit den materialistischen Traditionen der russischen und westeuropäischen Philosophie und den revolutionären Traditionen der russischen Befreiungsbewegung. Hegels Rechts- und Staatslehre rechtfertigte ihre Abkehr vom politischen Kampf gegen das bestehende frönherrliche Regime, ihr liberales Versöhnertum und war deshalb in der herkömmlichen Auslegung eines der gefährlichsten Mittel zur ideologischen Desorientierung der antizaristischen Kräfte. In Rußland wie in Deutschland hat Hegels „Lehrgang der Rechtsphilosophie, so viel bedeutenden Nutzen er auch brachte und so sehr er die leere und allgemeine theoretische Demagogie zerstreute, dennoch ebenso viel Unheil gestiftet, indem er energisch das bestehende Übel verteidigt und die *schöne Seele* jugendlichen Elans als größte Gemeinheit beschimpfte“, betont Herzen.⁴²

Das Hegelsche idealistische System und die hegelianisch orientierte philosophische Theorie des Kreises um Stankewitsch befanden sich Ende der dreißiger Jahre in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu den Interessen und Bestrebungen der russischen Befreiungsbewegung. Die Kritik an Hegel stand nunmehr als eine der vordringlichsten Aufgaben vor der geistigen Avantgarde der russischen Nation. Tschernyschewski bemerkt dazu in seinen „Skizzen über die Gogol-Periode der russischen Literatur“: „Diese Bedeutung hatte die Hegelsche Philosophie für uns: sie diente als Übergang vom sterilen, scholastischen Spintisieren, das an Apathie und Ignoranz grenzte, zu einer einfachen und klaren Betrachtungsweise der Literatur und des Lebens, weil diese Betrachtungsweise...im Keime in ihren Grundsätzen beschlossen lag. Feurige und entschlossene Geister wie Belinski und einige andere konnten sich nicht lange mit den engstirnigen Schlußfolgerungen zufrieden geben, auf die sich die Anwendung dieser Grundsätze im System Hegels selber beschränkte; sie bemerkten sehr bald, daß selbst die Grundsätze dieses Denkers mangelhaft waren. Daraufhin gaben sie ihren bisherigen unbedingten Glauben an sein System auf und schritten vorwärts, ohne, wie Hegel es getan hatte, auf halbem Wege haltzumachen. Sie bewahrten sich aber für immer eine tiefe Achtung vor seiner Philosophie, der sie wirklich sehr viel verdankten.“⁴³

Die revolutionär-kritische Überwindung der Hegelschen Philosophie, der entschiedene Bruch mit dem Hegelschen Idealismus und die Wendung zum Materialismus sowie der gleichzeitige Versuch des Umbaus der Hegelschen Dialektik zu einer „Algebra der Revolution“ (Herzen) bilden eine der wichtigsten Etappen in der russischen vormarxistischen Geistesbewegung und gehören zu den glänzendsten national-selbständigen Leistungen der klassischen russischen Philosophie in der Epoche der vierziger bis sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts.

⁴² Herzen, a. a. O., S. 332.

⁴³ Tschernyschewski, *Ausg. phil. Schriften*, Moskau 1953, S. 603.

Bereits Tschernyschewski und Plechanow haben auf die *Parallelität* der deutschen und russischen vormarxistischen Philosophieentwicklung, auf die gemeinsame geistig-philosophische Kampffront der deutschen und russischen Demokratie am Ende der dreißiger und in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts hingewiesen.⁴⁴ Die gleiche allgemeine Entwicklungsrichtung des progressiven philosophischen und politischen Denkens in Deutschland und in Rußland resultiert aus den gleichen oder doch weithin ähnlichen nationalen Aufgaben an der philosophischen Front, vor denen die demokratischen Befreiungskräfte in Deutschland in dieser Zeit und in Rußland in den vierziger bis sechziger Jahren standen. Der Aufschwung der Befreiungsbewegung und die heranreifenenden revolutionären Klassenschlachten erforderten unter den jeweils besonderen national-historischen Entwicklungsbedingungen in Deutschland wie in Rußland die Ausarbeitung einer neuen, revolutionären philosophisch-politischen Theorie und rückten damit die Kritik, die Sprengung und Überwindung der herrschenden idealistischen Philosophie, besonders des Hegelschen Systems, und den Durchbruch zum Materialismus, bei gleichzeitiger schöpferischer Fortentwicklung des rationellen Kerns der klassischen deutschen Philosophie, in den Mittelpunkt des theoretisch-philosophischen Kampfes.

Die deutsche Philosophiegeschichtsschreibung darf nicht mehr länger die Augen vor der Tatsache verschließen, daß es *in der gesamteuropäischen vormarxistischen Philosophieentwicklung im 19. Jahrhundert zwei nationale Zentren gegeben hat, in denen nacheinander die „theoretische Revolution“ (Marx) des Durchbruchs zum vormarxistischen Materialismus erfolgt ist* — eben Deutschland und Rußland. In Deutschland ist die große historische Tat der Wendung vom Hegelschen spekulativen Idealismus zum Materialismus vor allem mit dem Wirken von Feuerbach zwischen 1839 und 1843 (schon vorher in bestimmtem Maße auch mit dem von Heine) verknüpft, in Rußland mit dem Wirken von Belinski, Herzen, Ogarjow, Tschernyschewski und Dobroljubow in den vierziger bis sechziger Jahren. Die russischen revolutionären Demokraten haben dabei die wegweisenden materialistischen und atheistischen Erkenntnisse und Prinzipien ihres hochgeachteten deutschen Vorgängers und Kampfgenossen an der gemeinsamen Front gegen den vorherrschenden Hegelschen Idealismus und die Religion schöpferisch ausgewertet und in entscheidenden Punkten weiterentwickelt.

Bei Belinski wuchs die Hegelkritik organisch aus dem politischen Revolutionierungsprozeß heraus, der Anfang 1840 einsetzte. Die Wendung zum revolutionären Demokratismus ergab die Grundlage, auf der 1840—43 die fortschreitende Ablösung von der „verwelkten und verwitweten“ Hegelschen Philosophie (Engels)⁴⁵ erfolgte.

Die Radikalisierung der sozial-politischen Auffassungen geschah bei Belinski viel schneller und geradliniger als etwa bei dem junghegelianischen Kreis um die „Hallischen Jahrbücher“. Dort brachte man es

⁴⁴ In der neuesten wiss. Literatur vgl. dazu z. B. D. Tschesnokow, *Die Weltanschauung Herzens*, 1948, S. 98 (russ.).

⁴⁵ Marx/Engels, *Die Heilige Familie...*, Berlin 1953, S. 116.

nur ganz allmählich zur Aufgabe der „philosophisch-vornehmen Zurückhaltung gegenüber den brennenden Tagesfragen“ (Engels), und der Weg von dem sehr gemäßigten, preußisch orientierten Konstitutionalismus der Jahre 1838—39 zum radikalen bürgerlichen Demokratismus der Jahre 1841—43 war äußerst widerspruchsvoll und langwierig. Erst 1840 unternahm Ruge endlich scharfe Vorstöße gegen die Hegelsche Rechts- und Staatstheorie.⁴⁶ Bei Belinski liegt der Übergang auf den Standpunkt der revolutionären Demokratie zwischen Frühjahr 1840 und Herbst 1841, und in diesen Zeitraum fällt auch seine entscheidende Auseinandersetzung mit der Geschichts- und Rechtsphilosophie Hegels. Im Dezember 1840 verflucht er seine unter deren Einfluß erfolgte einstige „Versöhnung mit der abscheulichen russischen Wirklichkeit, diesem Chinesenreich mit seinem tierisch-materiellen Leben, seiner Vorliebe für Rang, Orden und Geld, seiner Bestechlichkeit, Irreligiosität, Lasterhaftigkeit, mit diesem Reich ohne jede geistige Interessen, wo schamlose und unverschämte Dummheit, Mittelmäßigkeit und Talentlosigkeit triumphieren — wo alles, was menschlich, auch nur ein wenig klug, edel und begabt ist, zu Unterdrückung und Leiden verurteilt ist, wo die Zensur sich in ein Militärreglement über weggelaufene Rekruten verwandelt hat, wo die Gedankenfreiheit... ausgerottet ist,... wo Puschkin im Elend lebte und als Opfer der Gemeinheit fiel, während die Gretsche und Bulgarin mit Hilfe von *Denunziationen* die ganze Literatur beherrschen und in Lust und Freuden leben...“ Und dann fährt er fort: „Nein, verdorren soll die Zunge, die es wagt, ein Wort der Rechtfertigung für das alles zu stottern — und wenn es meine Zunge ist, die verdorren soll, so will ich mich nicht beklagen.“⁴⁷ Der große Bekenntnisbrief vom 8. September 1841 an Botkin läßt Belinski bereits als den leidenschaftlichen Vorkämpfer der „agrarischen Revolution“ (Marx), als Ideologen der unterjochten leibeigenen Bauernschaft erkennen⁴⁸, deren Stimmungen in seinen Worten widerscheinen: „Ich bin voller Ingrim gegen alle substantiellen Prinzipien, die als Glauben die Freiheit des Menschen fesseln! Die Negation ist mein Gott. In der Geschichte sind meine Helden die Zerstörer des Alten — Luther, Voltaire, die Enzyklopädisten, die Terroristen, Byron (Kain) und andere mehr. Der gesunde Verstand steht für mich heute höher als die Vernünftigkeit (natürlich die unmittelbare), und deshalb finde ich mehr Gefallen an der Gotteslästerung Voltaires als an der Anerkennung der Autorität der Religion, der Gesellschaft, irgendeiner Person, wer es auch sein möge! Ich weiß, daß das Mittelalter eine gewaltige Epoche war, ich verstehe das Heilige, das Poetische, das Grandiose der Religiosität des Mittelalters; aber das 18. Jahrhundert, die Epoche des Sturzes der Religion — ist mir lieber:

⁴⁶ Vgl. die Aufsätze: Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts, Hall. Jahrb. 1840, Nr. 151—156, 24.—30. Juni, und Politik und Philosophie, Nr. 292—293, 5.—7. Dezember.

⁴⁷ Belinski-Lesebuch, Weimar 1953, S. 84—85.

⁴⁸ Am 14. Nov. 1842 äußert sich Herzen in seinem Tagebuch über den Revolutionär Belinski: „Ein Fanatiker, ein Mensch des Extrems, aber stets offen, stark, energisch. Man kann ihn entweder lieben oder hassen — einen Mittelweg gibt es nicht... Der Typus dieses Menschenschlages ist Robespierre.“

im Mittelalter hat man Ketzer, Freigeister, Hexen auf dem Scheiterhaufen verbrannt; im 18. Jahrhundert hat man Aristokraten, Pfaffen und anderen Feinden Gottes, der Vernunft und der Menschlichkeit mit dem Fallbeil den Kopf abgeschlagen.“⁴⁹

Die Klassenposition, die revolutionär-demokratische Grundlage erhellt die Besonderheiten von Belinskis Hegelkritik, die sich prinzipiell von der damals weitverbreiteten borniert-liberalen Verunglimpfung der Hegelschen Lehre in der Form des „Rotteck-Welckerschen Drecks“ (Marx) unterscheidet und in einer Reihe von Punkten auch über die Feuerbachsche Kritik der Jahre 1839–1843 hinausgeht. Was den letzteren Punkt betrifft, so wies Marx bereits in einem Brief an Ruge vom 13. März 1843 auf eine der Hauptschwächen Feuerbachs hin: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann.“⁵⁰ Das gilt auch für Feuerbachs Hegelkritik: mangelnde politische Schärfe und politische Zielsetzung, Beschränkung auf das Gebiet der Religionsphilosophie gehören zu ihren schwächsten Seiten. Belinski dagegen beginnt, als Ideologe der bürgerlichen Demokratie, mit der revolutionären *politischen* Kritik an Hegel und richtet den ersten Hauptstoß gegen die reaktionären Überwucherungen in dessen Rechts- und Staatslehre mit ihrer Verherrlichung der bestehenden monarchistischen Ordnung in Preußen⁵¹ und der Heiligung der herrschenden halbfeudalen Zustände in Deutschland. In dem Brief vom 1. März 1841 an Botkin, einem der wichtigsten Dokumente aus der ersten Periode seiner Hegelkritik, heißt es: „Schön steht die preußische Regierung da, in der wir uns einbildeten, das Ideal einer vernünftigen Regierung zu sehen! Was gibt's da weiter zu sagen — Halunken, Tyrannen der Menschheit! Ein Mitglied des Dreibundes der Henker der Freiheit und der Vernunft. Da haben wir Hegel! In dieser Hinsicht ist Menzel gescheitert als Hegel, von Heine ganz zu schweigen.“⁵²

In Zielsetzung und Entwicklungsrichtung nähert sich Belinskis Hegelkritik in bestimmtem Maße der des jungen Marx in den Jahren 1842 bis 1843. In der frühen revolutionär-demokratischen Periode konzentriert sich Marx auf die Zerschlagung der konstitutionellen Ideologie Hegels. Bei dem jungen Marx und bei Belinski bildet die vernichtende Kritik des Hegelschen Konstitutionalismus eine überaus wichtige Etappe im Prozeß der entschiedenen Abgrenzung von der knechtischen und kompromißlerischen liberalen Bewegung ihrer Zeit. Bereits am 5. März 1842 verspricht Marx Arnold Ruge einen Aufsatz für die „Deutschen Jahr-

⁴⁹ a. a. O., S. 99.

⁵⁰ MEGA, I, 1/2, S. 308.

⁵¹ In der „Versöhnungsperiode“ hatte Belinski zustimmend über diese Seite Hegels geschrieben: „Die Philosophie Hegels hat den Monarchismus als die höchste vernünftige Staatsform anerkannt, und die Monarchie mit ihren festgefügtten, aus dem historischen Volksleben hervorgewachsenen Grundlagen war für den großen Denker das Ideal des Staates“ (Menzel, ein Kritiker Goethes, Herbst 1839).

⁵² a. a. O., S. 161. — Der Übergang Menzels ins Lager der Feudalreaktion um 1835/36 ist Belinski nicht bekannt geworden.

bücher“, der sich mit der „Kritik des Hegelschen Naturrechts, soweit es *innere Verfassung* betrifft“, befassen soll. „Der Kern ist die Bekämpfung der *konstitutionellen Monarchie* als eines durch und durch sich widersprechenden und aufhebenden Zwitterdings.“⁵³ Im Mai 1843 schreibt er an Ruge: „Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der *entmenschte Mensch*... Wo das monarchische Prinzip in der Majorität ist, da sind die Menschen in der Minorität, wo es nicht bezweifelt wird, da gibt es keine Menschen.“⁵⁴

In ähnlichem Sinne bekämpft Belinski als Führer der eben erwachenden russischen revolutionären Demokratie das Hegelsche Prinzip der Monarchie, das den halbfeudalen preußischen Ständestaat verabsolutiert, und stellt ihm ein anderes, revolutionär-republikanisches Staatsideal gegenüber: „Ich beginne die Menschheit nach der Art Marats zu lieben: um ihren kleinsten Teil glücklich zu machen, würde ich, glaube ich, den ganzen Rest mit Feuer und Schwert austilgen. Was für ein Recht hat ein Mensch, der mir gleich ist, sich über die Menschheit zu stellen, sich von ihr abzusondern durch einen eisernen Kronreif und einen purpurnen Mantel, auf dem, wie der Tiberius Gracchus unsres Jahrhunderts, Schiller, gesagt hat, das Blut des ersten Menschenmörders zu sehen ist? Was für ein Recht hat er, mich in erniedrigende, schlotternde Furcht zu versetzen? Warum muß ich den Hut vor ihm abnehmen?... Hegel hat von der konstitutionellen Monarchie als dem Ideal des Staates geträumt — was für eine engstirnige Vorstellung! Nein, es soll keine Monarchen geben, denn der Monarch ist kein Bruder, er wird sich stets vor ihm verneigen, sei es auch nur pro forma. Die Menschen sollen Brüder sein und einander auch nicht einmal durch den Schatten irgendeiner äußerlichen, formalen Überlegenheit kränken. Wie groß sind doch diese zwei Völker des Altertums, die mit solchen Begriffen auf die Welt gekommen sind! Wie groß sind doch die Franzosen, die ohne die deutsche Philosophie das verstanden haben, was die deutsche Philosophie bis heute noch nicht versteht!“ (Brief vom 28. Juni 1841 an Botkin).⁵⁵ Und an anderer Stelle äußert er sich gegen jene reaktionäre Verabsolutierung der konstitutionellen Monarchie zum Idealtyp des Staates, wie er sie 1838—39, unter Hegels Einfluß, noch selbst vertreten hatte: „...natürlich hatte unser chinesisch-byzantinischer Monarchismus vor Peter dem Großen seine Bedeutung, seine Poesie, mit einem Wort, seine *historische Gesetzmäßigkeit*; doch aus diesem armeligen und einzelnen historischen Moment ein absolutes Recht zu machen und es auf unsere Zeit anzuwenden — habe *ich dies* wirklich gesagt?... Natürlich ist die Idee, die ich mich in dem Artikel aus Anlaß des Buches von Glinka über die Schlacht bei Borodino zu entwickeln bemühte, ihrem Prinzip nach richtig, aber man hätte auch die Idee der Verneinung entwickeln müssen, als ein historisches Recht, das nicht weniger heilig ist als das erste und ohne das sich die Geschichte der Menschheit in einen stehenden, stinkenden Sumpf verwandelt hätte —

⁵³ MEGA, I, 1/2, S. 269.

⁵⁴ MEGA, I, 1/1, S. 563

⁵⁵ a. a. O., S. 91—92.

konnte ich das aber nicht schreiben, so wäre es meine *Ehrenpflicht* gewesen, überhaupt nichts zu schreiben.“⁵⁶ Diese revolutionär-republikanische politische Tendenz unterscheidet Belinskis Hegelkritik von Anfang an von derjenigen Feuerbachs.

Neben dem Konstitutionalismus waren es vor allem die spekulativen und fatalistischen Seiten der Geschichtsphilosophie Hegels, gegen die Belinski das Feuer seiner Kritik richtete. „*Hegels* Geschichtsauffassung setzt einen *abstrakten* oder *absoluten Geist* voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine *Masse* ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der *empirischen*, *exoterischen* Geschichte läßt er daher eine *spekulative*, *esoterische* Geschichte vorgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des *abstrakten*, daher dem wirklichen Menschen *jenseitigen Geistes* der Menschheit“, wiesen Marx und Engels nach.⁵⁷ In der Hegelschen Geschichtskonstruktion wird der außer und über den Menschen existierende absolute Geist als mystische Substanz zum eigentlichen Schöpfer und tätigen Subjekt der Geschichte, und der Mensch als das wirkliche Subjekt erscheint nur als ein schemenhaftes Moment des Absoluten. „Die Dummköpfe lügen, wenn sie sagen, Hegel habe das Leben in tote Schemen verwandelt; das jedoch ist richtig, daß er die Erscheinungen des Lebens zu Schatten gemacht hat, die einander an den Knochenhänden halten und in der Luft über einem Kirchhof ihren Reigen tanzen. Das Subjekt ist bei ihm nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum momentanen Ausdruck des Allgemeinen, und dieses Allgemeine erscheint bei ihm in bezug auf das Subjekt als ein Moloch, denn nachdem es ein Weilchen mit ihm (dem Subjekt) paradiert hat, wirft es das Subjekt fort wie ein Paar alte Hosen“, schreibt Belinski am 1. März 1841 an Botkin.⁵⁸ Er protestiert entschieden gegen die Hegelsche Geschichtstheorie, durch die der lebendige Mensch zum willenlosen Werkzeug eines „jenseitigen“, nicht-menschlichen Geistes herabgewürdigt wird. „Eines Tages“, berichtet Alexander Herzen, „nachdem er mehrere Stunden lang den furchtsamen Pantheismus der Berliner⁵⁹ bekämpft hatte, erhob sich Belinski und sprach mit bebender und aufgeregter Stimme: Ihr wollt mich glauben machen, daß es die Aufgabe des Menschen sei, den absoluten Geist zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen, und ihr begnügt euch mit dieser Rolle; was mich betrifft, so bin ich nicht einfältig genug, um jedem Beliebigen als unfreiwilliges Organ zu dienen. Wenn ich denke, wenn ich leide, so denke und leide ich für mich selbst. Euer absoluter Geist, wenn er überhaupt existiert, ist ein Fremdling für mich. Ich brauche ihn nicht zu kennen, denn ich habe nichts mit ihm gemein!“⁶⁰ Belinski

⁵⁶ a. a. O., S. 84. ⁵⁷ Marx/Engels, Die Heilige Familie..., S. 201. ⁵⁸ a. a. O., S. 159. Gemeint sind die Berliner orthodoxen Hegelianer.

⁶⁰ Herzen, Rußlands soziale Zustände, Hamburg 1854, S. 194–195. — Diese glänzende Arbeit Herzens erschien unter dem Titel: Von der Entwicklung der revolutionären Ideen in Rußland zuerst 1851 in Kolatscheks Deutscher Monatsschrift für Politik, Wissenschaft, Kunst und Leben in deutscher Übersetzung. Als sie 1854 bei Hoffmann und Campe als Buch herauskam, wurde aus Zensurrücksichten der andere unverfängliche Titel gewählt. Trotzdem wurde die Schrift von der preußischen Polizei verboten.

brandmarkte das transzendente Allgemeine oder Absolute, das nach der Hegelschen Anschauung als mystische Idee über allem Geschichtsverlauf thront und den Menschen nur als Mittel zur Verwirklichung seiner Zwecke gebraucht, als lebens- und menschenverschlingenden Moloch, als Henker der revolutionären Einzelpersönlichkeit. „Einzig das Allgemeine lebt — wir sind nur chinesische Schatten, Ozeanwellen — den Ozean gibt es nur einmal, der Wellen aber sind viele, und wen geht die eine oder andere etwas an?“⁶¹ An anderer Stelle heißt es: „Verflucht sei dieses verhaßte Allgemeine, dieser Moloch, der das Leben verschlingt, diese Ausgeburt des Egoismus, der sich in ihm auslebt! Besser das gemeinste Leben, als *solche* Allgemeinheit, hol sie der Teufel! Besser ist es, mein Verständnis begnügt sich mit dem kleinsten Winkel der lebendigen Wirklichkeit als mit so etwas Hohlem, Trockenem und Egoistischem, bar allen Inhalts, aller Wirklichkeit.“⁶²

Man könnte in dieser Absage an das Hegelsche Allgemeine nun eine gewisse Annäherung an die subjektivistisch-individualistische Position vermuten, von der aus die Junghegelianer, zum Teil auf Fichte zurückgehend, die Geschichtsphilosophie des absoluten Idealismus kritisch zu revidieren versuchten. Eine solche Tendenz aber lag Belinski, als ideologischem Vorkämpfer der russischen Volksmassen, notwendigerweise ganz fern. Der revolutionär-demokratische und utopisch-sozialistische Charakter seiner Hegelkritik tritt besonders deutlich zutage in der radikalen Abgrenzung von der antidemokratischen Linie einer Geschichtsphilosophie, die, wie in Deutschland die kritische Kritik, der Masse als bloßem Material des absoluten Geistes einige auserwählte Individuen gegenüberstellte. Mit der revolutionären Leidenschaft eines Volkstribunen wandte Belinski sich gegen die Ansätze dieser schädlichen, desorientierenden Konzeption bei Hegel selbst, z. B. gegen den antidemokratischen Inhalt seiner Erneuerung der aristotelischen „Theoria“: „Man sagt mir: entfalte alle Reichtümer deines Geistes für den freien Selbstgenuß am Geiste, weine, um Dich zu trösten, traure, um wieder froh zu werden, strebe nach Vollkommenheit, erklimme die höchste Stufe auf der Leiter der Entwicklung und wenn Du stolperst, so falle, hol Dich der Teufel — mehr warst Du A..... nicht wert. Ich danke ergebenst, Jegor Fjodorowitsch“⁶³ — Hut ab vor Ihrer philosophischen Schlafmütze; aber bei aller Achtung, die ich Ihrem philosophischen Philistertum schuldig bin, habe ich die Ehre, Ihnen zu rapportieren, daß ich Sie, wenn es mir schon mal gelingen sollte, die höchste Stufe auf der Leiter der Entwicklung zu erklimmen, auch dort bitten würde, mir Rechenschaft zu geben über alle Opfer der Lebensumstände und der Geschichte, über alle Opfer des Zufalls, des Aberglaubens, der Inquisition, Philipps II. usw. usw.: anders stürz' ich mich von der obersten Stufe kopfüber in die Tiefe. Ich will das Glück auch nicht geschenkt haben, wenn

⁶¹ Belinski, Briefe, II, S. 33 (russ.). — Am 9. 2. 1840 an Botkin.

⁶² Belinski, a. a. O., S. 60 (russ.). — Am 24. 2. 1840 an Botkin. Vgl. auch S. 143 u. 152. — Herzen äußert sich ähnlich: „Das Verweilen im Allgemeinen ist Ruhe, das heißt Tod...“ (Ausg. phil. Schr., S. 97).

⁶³ So wurde Hegel im Kreise Stankewitschs genannt.

ich nicht beruhigt sein kann über jeden meiner Blutsbrüder — über das Fleisch von meinem Fleisch und das Bein von meinem Bein. Man sagt, die Disharmonie sei eine Bedingung der Harmonie: das mag vielleicht sehr vorteilhaft und erquickend für Melomanen sein, aber ganz gewiß nicht für diejenigen, die dazu verurteilt sind, durch ihr Geschick die Idee der Disharmonie zum Ausdruck zu bringen. Übrigens, wenn man alles schreiben wollte, was hierüber zu sagen ist, gäb' es kein Ende.“⁶⁴ Diese Gedankengänge aus dem Brief vom 1. März 1841 an Botkin griff er am 8. September 1841 erneut auf: „Sozialgeist, Sozialgeist — oder der Tod! Das ist meine Devise. Was habe ich davon, daß das Allgemeine lebt, wenn die Persönlichkeit leidet? Was habe ich davon, daß das irdische Genie im Himmel lebt, wenn die Menge sich im Dreck wälzt? Was habe ich davon, daß ich die Idee verstehe, daß mir die Welt der Ideen in der Kunst, in der Religion, in der Geschichte offensteht, wenn ich dies mit niemandem von denen teilen kann, die meine Brüder in der Menschlichkeit, meine Nächsten in Christo sein sollten, die mir aber wegen ihrer Ignoranz fremd und feind sind? Was habe ich davon, daß es für die Auserwählten Seligkeit gibt, wenn die Mehrheit nicht einmal eine Ahnung von deren Möglichkeit hat? Fort mit der Seligkeit, wenn sie nur mir als einem von Tausenden zuteil wird! Ich will nichts von ihr wissen, wenn ich sie nicht mit meinen geringeren Brüdern gemein habe. Mein Herz blutet und krampft sich zusammen beim Anblick der Menge und ihrer Vertreter.“⁶⁵ Bei einer solchen Einstellung zu dem kontemplativ-aristokratischen Individualismus Hegels konnte Belinski sich unmöglich der junghegelianisch-aktivistischen Variante dieser antidemokratischen, masseverachtenden Tendenz annähern. Der gleiche Demokratismus, der ihn derart leidenschaftlich gegen den ästhetisch-philosophischen Egoismus der Hegelschen Kontemplation kämpfen ließ, hielt ihn von der subjektivistischen Egozentrik der linken Schüler Hegels fern.

Dem entspricht, daß auch der Praxisgedanke bei Belinski sehr anders aussieht als bei den Junghegelianern, daß er bei ihm einen konkreten revolutionär-demokratischen Inhalt hat. Die Hegelsche Geschichtsspekulation mit ihrer „Verkehrung des Subjektiven in das Objektive und des Objektiven in das Subjektive“ (Marx)⁶⁶ verurteilt nach Belinskis Auffassung den Menschen zu „brahmanischer Beschaulichkeit“⁶⁷ und mumienhafter Erstarrung. „Was habe ich von der Überzeugung, daß die Vernünftigkeit triumphieren und daß es in Zukunft gut und schön sein wird, wenn das Schicksal mich dazu verurteilt hat, Zeuge des Triumphs der Zufälligkeit, des Unverstands, der tierischen Kraft zu sein?“⁶⁸ Sie erstickt alles revolutionäre menschliche Fordern und Wollen, alle menschliche Aktivität und führt zu Resignation und Fatalismus. „Ich aber kenne auch jetzt weder Entsagung noch Resignation

⁶⁴ Belinski-Lesebuch, S. 160.

⁶⁵ a. a. O., S. 97–98.

⁶⁶ MEGA, I, 1/1, S. 446.

⁶⁷ Belinski, Briefe, II, S. 232 (russ.).

⁶⁸ Belinski, Briefe, II, S. 214 (russ.).

— ich wünsche weder das eine noch das andere, da ich ihrer nicht bedarf. Das eine und das andere sind die Verneinung ihrer selbst um des Allgemeinen willen, ich aber hasse das Allgemeine als den Betrüger und Henker der armen menschlichen Persönlichkeit.“⁶⁹

Eine der zentralen Schwächen der Hegelschen Philosophie sahen Belinski und Herzen darin, daß sie nicht in der Hinwendung zur lebendigen menschlichen Praxis, im Aufruf zur Tat, sondern in der reinen, tatfremden Kontemplation gipfelt. Belinski brach eben deshalb mit der Hegelschen Lehre, weil ihr „so viel Kastriertes, das heißt *Kontemplatives* oder *Philosophisches* innewohnt, das der lebendigen Wirklichkeit widerspricht und entgegensteht“⁷⁰. Im selben Sinne äußert sich Herzen 1843 in der Artikelreihe „Der Dilettantismus in der Wissenschaft“, die in der von Belinski geleiteten Zeitschrift „Vaterländische Blätter“ erschien: „Hegel selbst hat den Gedanken der Tat mehr angedeutet als entwickelt. Das war die Aufgabe nicht seiner Epoche, — sondern die Aufgabe der Epoche, die er ins Leben rief. Bei der Erschließung der Bereiche des Geistes spricht Hegel von der Kunst, von der Wissenschaft und vergißt die praktische Tätigkeit, die in alles geschichtliche Geschehen verwoben ist.“⁷¹ In der Hegelschen Philosophie spiegeln sich nach Belinski die negativen Seiten des deutschen Nationalcharakters wider, wie er sich, ganz als Gegensatz zur französischen Wesensart, im Laufe der historischen Entwicklung des zersplitterten, politisch darniederliegenden Deutschlands ausgebildet hat. „Deutschland und Frankreich stellen die zwei Gegenpole, die zwei entgegengesetzten extremen Seiten des menschlichen Geistes dar: das erste ist ganz — Überlegung, ganz Kontemplation, ganz — Wissen, ganz — Denken; das zweite ist ganz — Leidenschaft, ganz — Bewegung, ganz — Tätigkeit, ganz — Leben. Deutschland begreift (betrachtet) die Natur und den Menschen, mit einem Wort, die Wirklichkeit, nicht anders als Gegenstand der Erkenntnis, — und daher der kontemplativ-ideale, erhaben-asketische, abstrakt-gelehrte Charakter seiner Kunst und Wissenschaft... Demgegenüber faßt Frankreich das Leben als Leben auf — und das Denken als Tat, als Entwicklung der Gesellschaft, als Anwendung aller Erfolge von Wissenschaft und Kunst in der Gesellschaft... Der Deutsche erkennt die Wirklichkeit; der Franzose gestaltet sie. Der

⁶⁹ Belinski, Briefe, II, S. 225 (russ.). — Am 13. 3. 1841 an Botkin.

⁷⁰ Belinski, Briefe, II, S. 232 (russ.). — Am 6. 4. 1841 an N. Bakunin.

⁷¹ Herzen, Ausg. phil. Schriften, Moskau 1949, S. 86. In dem von Ruge und Echtermeyer verfaßten politisch-philosophischen Manifest der junghegelianischen Bewegung um die Hallischen Jahrbücher, „Der Protestantismus und die Romantik“, finden sich scheinbar ähnliche Gedankengänge: „Die absolute Tatenlust des befreiten Geistes, der reformatorische Enthusiasmus, der unsere Mitwelt überall ergreift, begnügt sich nicht mehr mit der Hegelschen Beschaulichkeit, welche in theoretischer Selbstzufriedenheit dem Prozesse bloß zusieht und jede Absurdität konstruiert, sondern handelt, fordert, gestaltet; denn der historische Prozeß ist der vernünftige und diese Vernunft ist *geltend* zu machen von der Wissenschaft des Vernünftigen in den Dingen, von der Philosophie“ (Hall. Jahrbücher, 1840, Nr. 53, 2. 3., S. 417—418). Man darf nicht vergessen, daß diese Gedanken bei den Junghegelianern selbst ganz folgenlos blieben, weil sie bei ihnen nicht mit den realen Bedürfnissen einer revolutionären Massenbewegung verbunden waren.

Deutsche liebt das Wissen über den Menschen; der Franzose liebt den Menschen.“⁷²

Belinskis ganze Sympathie und Verehrung gehörten Anfang der vierziger Jahre nicht mehr, wie einst in seiner Versöhnungsperiode, dem „spekulativen“ Deutschland, der Heimat der Hegelschen Kontemplation, sondern Frankreich, dem „Hellas der modernen Welt“⁷³, dem Land der machtvollen revolutionären Aktionen des Volkes. „Ich lese Thiers“⁷⁴...“, schrieb er am 8. September 1841 an Botkin, „eine neue Welt hat sich vor mir aufgetan. Ich hatte immer geglaubt, daß ich die Revolution verstehe — Unsinn — ich beginne sie erst zu verstehen. Es ist das Beste, was die Menschen vollbringen werden. Eine große Nation sind die Franzosen.“⁷⁵ Der kontemplative Grundzug der deutschen idealistischen Philosophie, der ihren revolutionär-dialektischen Kern überwuchert, erwies sich als unvereinbar mit der neuen anbrechenden Epoche, die gesteigerte Aktivität und wagemutiges Eingreifen in das politische Leben verlangte. Nicht weltentrücktes Gelehrtendasein oder stilles, abgeklärtes Betrachten des Weltgeschehens, sondern „Versöhnung der Philosophie mit der Praxis“⁷⁶ und kühnes, begeisterndes Handeln für das Wohl des Volkes hieß die bestimmende Forderung des Tages. „... Die Idee der Gesellschaft hat mich fester ergriffen, — und solange im Innern auch nur noch ein Fünkchen brennt und die Hände die Feder halten können — solange handle ich.“⁷⁷

Als geistiger Führer der vorwärtsdrängenden Befreiungskräfte der russischen Nation verwarf Belinski alle bloße Buch- und Schulphilosophie, die, wie die Hegelsche, den „lauten Lärm des Tages“ scheut, jedem Zusammenstoß mit dem bewegten und widerspruchsvollen Leben auszuweichen sucht und die „leidenschaftslose Stille der nur denkenden Erkenntnis“ als erstrebenswertes oberstes Ziel proklamiert. Er erkannte immer klarer, daß die klassische deutsche — insbesondere die Hegelsche — Philosophie „nur in Worten realistisch ist, daß sie im Grunde eine diesseitige *Religion* bleibt, eine Religion ohne Himmel, ein logisches Kloster, in welches man sich aus der Welt flüchtet, um sich in Abstraktionen zu vertiefen“⁷⁸. Der Brief vom 6.—8. April 1841 an Bakunin offenbart seine schroff ablehnende Stellung gegenüber den quietistischen, tatfremden Seiten der Hegelschen Lehre: „Ja, jetzt ist bereits nicht mehr Hegel, sind nicht mehr die philosophischen Schlafmützen meine Helden, auch Goethe selbst ist groß nur als Künstler, aber abstoßend als Persönlichkeit. Jetzt sind die kolossalen Gestalten Fichtes und Schillers, dieser Propheten der Menschlichkeit (Humani-

⁷² Belinski, *Ausg. Werke*, II, Moskau 1948, S. 107—108 (russ.).

⁷³ Belinski, *a. a. O.*, II, S. 94 (russ.).

⁷⁴ Es handelt sich offenbar um Thiers' „Geschichte der Französischen Revolution“.

⁷⁵ Belinski-Lesebuch, S. 101.

⁷⁶ *a. a. O.*, S. 163. In seiner frühen junghegelianischen Periode (Jan. 1841) sieht Engels in ähnlicher Weise die Aufgabe der Zeit darin, „die Durchdringung Hegels und Börnes“ im Sinne der „Vereinigung des Gedankens mit der Tat“ zu vollenden (Marx/Engels/Lenin/Stalin, *Zur deutschen Geschichte*, II/1, S. 36).

⁷⁷ Belinski, *Briefe*, II, S. 91 (russ.). — Am 14. 3. 1840 an Botkin.

⁷⁸ Herzen, *Rußlands soziale Zustände*, Hamburg 1854, S. 195.

tät), dieser Verkünder des Reiches Gottes auf Erden, dieser Priester der ewigen Liebe und der ewigen Wahrheit, nicht etwa im Sinne eines gelehrt-weltfremden Bewußtseins und brahmanischer Beschaulichkeit, sondern der lebendigen und vernünftigen Tat, vor mir im vollen Glanze ihrer lichten Größe von neuem erstanden.“⁷⁹ Diese Hochschätzung der kämpferischen Persönlichkeit Fichtes, die sich auch bei den deutschen Junghegelianern findet⁸⁰, bedeutet jedoch bei Belinski — wie wir schon sagten und wie sich noch deutlicher zeigen wird — keinesfalls ein Abgleiten in den subjektiven Idealismus Fichtescher Prägung. Davor bewahrte ihn seine Orientierung auf die Bauernbewegung, theoretisch seine Anknüpfung an den Feuerbachschen Materialismus.

In dem wohlgefügtten Riesenbau der Hegelschen Philosophie sah Belinski seit Beginn der vierziger Jahre nicht mehr, wie in der vorangegangenen Zeit von 1837—1839, den definitiven Gipfel- und Endpunkt aller Philosophieentwicklung überhaupt. Die Lehre Hegels erschien ihm nicht mehr als das abgeschlossene, unangreifbare System, in dem die Menschheit zur Erkenntnis der absoluten Idee und die Idee durch die Menschheit zu ihrem Selbstbewußtsein gekommen ist — womit sie angeblich den Zustand der Geschichts- und Weltvollendung erreicht habe. Er beurteilt Hegel nunmehr als einen historisch bedingten und bestimmten zentralen Durchgangspunkt, als eine überaus wichtige gesetzmäßige Entwicklungsstufe in der fortschreitenden deutschen und gesamteuropäischen Geistesbewegung. „Ich hatte schon längst vermutet, daß die Philosophie Hegels nur ein Moment ist, wenn auch ein großes, daß aber die Absolutheit ihrer Resultate einen Sch... wert ist, daß es besser ist, zu sterben, als sich mit ihnen auszusöhnen“, schrieb er am 1. März 1841 an Botkin.⁸¹ Hegel war nach der übereinstimmenden Meinung Belinskis und Herzens der große Vollender der alten, über dem realen Leben und der Praxis schwebenden, kontemplativen Philosophie und Wissenschaft, die einer nun vergangenen, überlebten Epoche angehören. Belinski bemerkt dazu 1843 in der Rezension „Geschichte Kleinrußlands“ von N. Markewitsch: „In der Person Hegels hat die Philosophie ihren höchsten Entwicklungsgrad erreicht, hat aber zugleich mit ihm als mysteriöses, lebensfremdes Wissen ihr Ende erreicht: mannbar geworden und erstarkt, kehrt die Philosophie nunmehr zum Leben zurück, aus dessen lästigem Lärm sie sich einst hatte entfernen müssen, um in Einsamkeit und Stille sich selbst zu erkennen.“⁸² Im gleichen Jahr erklärte Herzen: „In Hegel besaß die Wissenschaft ihren größten Vertreter; indem er sie bis zur äußersten Konsequenz führte, versetzte er ihrer Macht, als einer exklusiven — vielleicht ohne es zu wollen — einen schweren Schlag, denn jeder weitere Schritt vorwärts mußte ein Schritt in die praktischen Sphären

⁷⁹ Belinski, Briefe, II, S. 232 (russ.).

⁸⁰ Vgl. z. B. Fr. Köppens Aufsatz: Fichte und die Revolution, Anekdoten zur neuesten deutschen Phil. u. Publ., I, Zürich und Winterthur 1843.

⁸¹ Belinski-Lesebuch, S. 159.

⁸² Belinski, Ausg. phil. Schriften, I, Moskau 1948, S. 501 (russ.).

sein. Ihm selbst genügte das Wissen, und deshalb tat er diesen Schritt nicht.“⁸³

Ebenso wie Engels in seiner junghegelianischen Zeit erheben auch Belinski und Herzen mit allem Nachdruck die Forderung, daß sich die Philosophie aus dem „ruhigen Hafen der Theorie“⁸⁴ furchtlos auf das stürmische Meer des wirklichen Lebens wagen müsse. Sie wollen die „deutsche Krankheit“ der Philosophie von Kant bis Hegel, die nach Herzens Worten darin besteht, „das Wissen für das letzte Ziel der Weltgeschichte zu halten“⁸⁵, unerbittlich ausmerzen und die Theorie aus ihrem weltfremden, logisch-ástrakten Reich der tatenlosen Kontemplation herausreißen. „Nur das Wort, das im Leben verwirklicht wird — ist für mich ein lebendiges und wahres Wort“, schrieb Belinski⁸⁶. Und Herzen: „Das neue Jahrhundert fordert, daß das Begriffene in der wirklichen Welt des Geschehens vollzogen werde.“⁸⁷ Die neue, auf die bäuerlich-demokratische Befreiungsbewegung orientierte Philosophie, wie sie Belinski und Herzen im entschiedenen Kampf gegen Hegel anstrebten, ist „keine bloße Schul-, keine Buchphilosophie mehr, die nur sich selbst kennt und nur die eigenen Interessen achtet, kalt und gleichgültig gegenüber der Welt, die zu erkennen ihren Inhalt bildet: nein, heute muß sie streng, rau und kalt sein wie die Vernunft, aber zugleich auch inspiriert wie die Poesie, leidenschaftlich und mitleidend wie die Liebe, lebendig und erhaben wie der Glaube, mächtig und heroisch wie die Tat“⁸⁸.

Belinski und der rationelle Kern der Hegelschen Philosophie

Seit Mitte 1840 standen Belinski und Herzen als die ersten Ideologen der leibeigenen Bauernmassen gemeinsam an der Spitze der revolutionären russischen Geistesbewegung und gaben ihr Richtung und Ziel. All ihre Kraft galt der Ausarbeitung einer neuen, revolutionären philosophischen Theorie, die den Bedürfnissen des russischen Lebens entsprechen und dem unterjochten Volke den Weg seines Befreiungskampfes erhellen sollte. „Vielleicht werden wir, die wir in der Vergangenheit wenig gelebt haben, zu den Vertretern der wirklichen Einheit von Wissenschaft und Leben, von Wort und Tat werden,“ erhofften sie.⁸⁹ Im Juni 1840, als sich Belinski bereits weitgehend von seiner „schändlichen Versöhnung“ mit dem Nikolaitischen Regime losgesagt hatte, fand in Petersburg jene denkwürdige Begegnung mit Herzen statt, die mit der Beilegung ihrer heftigen Feindschaft der vorangegangenen Monate endete. „Von diesem Augenblick an gingen wir Hand in Hand bis zum Tode Belinskis“, berichtet Herzen in den „Er-

⁸³ Herzen, *Ausg. phil. Schriften*, I, Moskau 1948, S. 96 (russ.).

⁸⁴ Marx/Engels/Lenin/Stalin, *Zur deutschen Geschichte*, II/1, S. 35.

⁸⁵ Herzen, *Ausg. phil. Schriften*, Moskau 1949, S. 96.

⁸⁶ Belinski, *Briefe*, II, S. 87 (russ.). — Am 26. 2. 1840 an Michail Bakunin.

⁸⁷ Herzen, *a. a. O.*, S. 96.

⁸⁸ Belinski-Lesebuch, S. 163.

⁸⁹ Herzen, *a. a. O.*, S. 85.

lebnissen und Gedanken“⁹⁰. Nunmehr vollzog sich ihre weitere politisch-geistige Entwicklung in allerengster fruchtbarer Wechselwirkung. So heißt es in Herzens Brief vom 2.—4. März 1841 an Ogarjow: „Ich hatte mich (nach dem Beispiel des 19. Jahrhunderts) in der Sphäre des Denkens verloren, jetzt bin ich aber von neuem tätig und bis ins Mark lebendig geworden; durch meine Erbitterung selbst habe ich meinen ganzen praktischen Lebensmut wiedergewonnen und, was interessant ist, traf ich mit Wissarion Belinski auf eben diesem Standpunkt zusammen und wir sind Kampfgenossen geworden. Noch nie habe ich so lebendig die Notwendigkeit der Übertragung, nein, der Entfaltung der Philosophie ins Leben empfunden.“⁹¹ Während Belinski als der konsequenteste Gegner der bestehenden gutsherrlich-zaristischen Ordnung vor allem auf Herzens politischen Werdegang vom oppositionellen nachdekabristischen Adelsintellektuellen zum revolutionären Demokraten einen nachhaltigen Einfluß ausübte, unterstützte dieser umgekehrt Belinski im Ringen um die kritische Überwindung der Hegelschen Philosophie und die gleichzeitige schöpferische Aneignung ihres progressiven dialektischen Kerns.

Die große Auseinandersetzung Herzens mit System und Methode Hegels fällt in die Zeit von Ende 1839 bis 1843. Die heftigen Streitgespräche, die er als Verbannter während seines illegalen Aufenthalts in Moskau mit dem Hegelianerkreis um Belinski und Bakunin zu bestehen hatte, zwangen ihn zum eingehenden Studium der Werke Hegels, mit denen er bis dahin noch wenig vertraut war. „Während dieser Fehde erkannte ich die Notwendigkeit *ex ipsa fonte bibere* und machte mich ernsthaft an das Studium Hegels.“⁹² Von seinem in der Verbannung gefestigten und gestählten oppositionellen demokratischen Standpunkt aus gelang es Herzen sehr schnell, den zutiefst zwiespältigen und widerspruchsvollen Charakter der Hegelschen Lehre zu erkennen und das Wertvolle und Vorwärtsweisende aus der mystischen Hülle des dogmatischen Systems herauszuschälen. Wie er Hegel las und wie dieser auf ihn wirkte, erhellt sehr klar ein Brief vom 6. Februar 1842 an Krajewski, den Herausgeber der „Vaterländischen Blätter“, wo Herzen die Eindrücke, die er von der Lektüre der „Phänomenologie des Geistes“ gewonnen hat, wiedergibt. „Sagen Sie Belinski, daß ich endlich die ‚Phänomenologie‘ bis zu Ende und *gut* gelesen habe, und daß er lediglich über die Nachbeter herfallen... und den großen Schatten (Hegel, G. Z.) nicht anrühren soll. Am Ende des Buches glaubt man aufs Meer hinauszufahren: da ist Tiefe, Durchsichtigkeit, Wehen des Geistes... *lasciate ogni speranza* — die Ufer verschwinden, die

⁹⁰ Herzen, a. a. O., S. 548.

⁹¹ Herzen, Sämtliche Werke und Briefe, II, S. 426 (russ.).

⁹² Herzen, Erlebnisse und Gedanken, Leningrad 1947, S. 219 (russ.).

In dem Brief Herzens vom 14. 11. — 4. 12. 1839 an Ogarjow, der in den Beständen der sog. „Prager Sammlung“ aufgefunden und vor kurzem erstveröffentlicht wurde, findet sich die früheste feststellbare Bemerkung über dieses Hegelstudium: „...gehen wir wieder unter die Schüler; ich werde lernen, werde Geschichte studieren, werde Hegel studieren...“ (Literarisches Erbe, Bd. 61, Moskau 1953, S. 386; russ.).

Rettung liegt allein in der eigenen Brust, aber da ertönt es: Quid timeas? Caesarem vehis, — und die Angst zerstreut sich, die Ufer sind von neuem sichtbar, die schönen Blätter der Phantasie sind abgepflückt, aber die saftigen Früchte der Wirklichkeit bleiben. Die Undinen sind verschwunden, aber das lockende Mädchen wartet... Verzeihen Sie, daß ich faustdick auftrage, aber so war der Eindruck. Ich habe mit Herzklopfen, mit einer gewissen Feierlichkeit bis zu Ende gelesen. Hegel ist Shakespeare und Homer zugleich, eben deshalb scheint den guten Leuten seine griechisch-englische Mundart unverständlich.“⁹³ Dieser Brief deutet gleichzeitig an, in welcher Richtung Herzen auf die sich herausbildende neue Hegelauffassung Belinskis einwirkte: es ging ihm vor allem darum, daß Hegel nicht in Bausch und Bogen verworfen werde, sondern daß bei der notwendigen Zerschlagung und Überwindung der „verwelkten und verwitweten“ Hegelschen Philosophie⁹⁴ alle ihre positiven, in die Zukunft weisenden Momente bewahrt und für das russische Denken fruchtbar gemacht würden.

In der besonderen revolutionär-demokratischen Zielsetzung ihrer Hegelkritik stimmten Belinski und Herzen seit 1840/41 völlig überein. Es ist ihnen gelungen, in der Frage des kritischen Verhältnisses zur Hegelschen Dialektik, auf deren Wichtigkeit der junge Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ von 1844 nachdrücklich hingewiesen hat⁹⁵, den Rahmen der einseitigen Hegel-Überwindung Feuerbachs zu sprengen und an entscheidender Stelle über diesen hinauszugehen. Diese philosophiegeschichtliche Leistung erschließt sich uns in ihrer ganzen Tragweite nur, wenn wir die überaus komplizierte Ausgangsposition berücksichtigen, in der sich Belinski und Herzen zu Beginn der vierziger Jahre befanden. In der nachhegelschen Entwicklungsphase der Philosophie mußten sie einen schwierigen Kampf an *zwei Fronten* führen: einmal gegen den spekulativen Idealismus der klassischen deutschen Philosophie und seiner russischen Verfechter und zum anderen gegen die metaphysische Beschränktheit und den übertriebenen Empirismus des alten englischen, französischen und russischen Materialismus. Belinski und Herzen standen vor der Aufgabe, im Kampf gegen den vorherrschenden Idealismus Hegelscher Prägung die „theoretische Revolution“ des Durchbruchs zum vormarxschen Materialismus zu vollbringen und zugleich im Kampf gegen die metaphysische, antihistorische Denkweise, „die spezifische Borniertheit der letzten Jahrhunderte“⁹⁶, an die Dialektik als die revolutionäre Seite der Hegelschen idealistischen Philosophie anzuknüpfen und sie weiterzuführen. Lenin hat den aus dieser Situation resultierenden philosophischen Entwicklungsgang Herzens in seiner ganzen Eigenart erstmalig aufgehehlt. Seine Worte über Herzen gelten vollinhaltlich auch für Belinski: „In dem leibeigenen Rußland der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts vermochte er es, sich auf eine solche Höhe zu erheben,

⁹³ Herzen, Sämtliche Werke und Briefe, III, S. 7 (russ.).

⁹⁴ Marx/Engels, Die Heilige Familie..., S. 116.

⁹⁵ Marx/Engels, a. a. O., S. 70 ff.

⁹⁶ Marx/Engels, Ausg. Schriften, II, S. 120.

daß er das Niveau der größten Denker seiner Zeit erreichte. Er eignete sich die Dialektik Hegels an. Er verstand, daß sie die „Algebra der Revolution“ ist. Er ging weiter als Hegel, zum Materialismus, im Gefolge Feuerbachs.“⁹⁷

Belinski und Herzen sind niemals achtlos an „jener großen Tradition“ vorübergegangen, „die... bei den Deutschen mit der Epoche der klassischen Philosophie von Kant bis Hegel und Feuerbach verbunden ist“ (Lenin)⁹⁸. Sie richteten das Feuer ihrer revolutionären Kritik gegen den „Mystiker — Idealist — Spiritualist“ Hegel⁹⁹, der sich politisch auf die halbfeudale preußische Monarchie orientierte, zollten aber den historischen Verdiensten Hegels um die Ausbildung der dialektischen Methode höchste Anerkennung. Von allen vormarxistischen Denkern haben Herzen, Belinski und später Tschernyschewski am klarsten den revolutionären Gehalt und die umwälzende Bedeutung der Hegelschen Dialektik erkannt. Der Übergang vom Idealismus zum Materialismus in der ersten Hälfte der vierziger Jahre erfolgte bei Belinski und Herzen nicht, wie bei Feuerbach, unter Preisgabe der Dialektik Hegels. Sie warfen diese größte Errungenschaft der klassischen deutschen Philosophie, im Gegensatz zu Feuerbach, nicht als unbrauchbaren Ballast über Bord, sondern werteten sie schöpferisch aus. „Als ich mich an die Sprache Hegels gewöhnt und seine Methode beherrschen gelernt hatte“, berichtet Herzen in seinem Memoirenwerk „Erlebnisse und Gedanken“ über die Zeit der vierziger Jahre, „erkannte ich, daß Hegel unseren Anschauungen weitaus näher stand als denen seiner Nachfolger; das gilt für seine ersten Werke, das gilt überall da, wo sein Genius mit ihm durchging und vorwärtsstürmte und nicht mehr an das ‚Brandenburger Tor‘ dachte. Die Philosophie Hegels ist die Algebra der Revolution, sie übt eine ungemein befreiende Wirkung auf den Menschen aus und läßt von der christlichen Welt, von der Welt der überlebten Überlieferungen, keinen Stein auf dem anderen. Aber sie ist vielleicht mit Absicht schlecht formuliert worden.“¹⁰⁰ Bei Herzen findet sich auch die folgende glänzende Charakteristik der Hegelschen dialektischen Methode, die in der gesamten vormarxistischen Hegelliteratur an Tiefe und Prägnanz ihresgleichen sucht: „Die Dialektik Hegels ist ein gewaltiger Mauerbrecher; trotz ihrer Falschheit, trotz ihrer preußisch-protestantischen Kokarde verflüchtigt sie alles Bestehende und löst alles auf, was der Vernunft hemmend im Wege steht.“¹⁰¹

Belinski hat mehrfach auf die organische Einheit und die historische Kontinuität der deutschen Philosophiebewegung von Kant bis Hegel hingewiesen. „Deutschland ist das Vaterland der Philosophie der neuen Zeit. Wenn man von Philosophie spricht, versteht man darunter stets die deutsche, weil die Menschheit keine andere Philosophie besitzt. In

⁹⁷ Lenin, *Ausg. Werke*, I, S. 635–636.

⁹⁸ Lenin, *Werke*, Bd. 17, S. 54 (russ.).

⁹⁹ Lenin, *Aus dem phil. Nachlaß*, Berlin 1954, S. 218.

¹⁰⁰ Herzen, *Erlebnisse und Gedanken*, Leningrad 1947, S. 219 (russ.); deutsch vgl. in: *Ausg. phil. Schriften*, S. 543.

¹⁰¹ Herzen, *Sämtl. Werke und Briefe*, XXI, S. 236 (russ.).

allen anderen Ländern ist die Philosophie der Versuch einer Einzelperson, bestimmte Fragen des Seins zu beantworten; in Deutschland ist die Philosophie eine sich historisch entwickelnde Wissenschaft; ihre Behandlung geht schrittweise von einer Generation an die andere über. Kant hat als erster die festen Grundsätze der neueren Philosophie aufgestellt und ihr wissenschaftliche Form gegeben. Fichte brachte mit seiner Lehre das zweite Moment der Entwicklung der Philosophie zum Ausdruck: obwohl er unabhängig von Kant wirkte und sogar polemisch gegen ihn Stellung nahm, war er dennoch nur der Fortführer des von Kant begonnenen Werks. Schelling und Hegel sind die Repräsentanten der weiteren Bewegung der Philosophie.“¹⁰² Ähnlichen Gedankengängen begegnen wir auch in der schon früher erwähnten Rezension „Geschichte Kleinrußlands von N. Markewitsch“, einer von Belinskis wichtigsten philosophischen Arbeiten aus dem Jahre 1843: „Solange die Philosophie noch am Anfang ihres großen Werkes stand, war es natürlich, daß sie sich vom Leben zurückzog und sich in die exklusive Sphäre ihrer selbst einschloß, ganz versunken in die Analyse der Vernunft, als der wirkenden Kraft, und des Denkens, als des Gegenstandes der Vernunft. Daher ihr Asketismus, ihr kalter und trockener Charakter, ihre einsame Strenge. Kant, der Vater der neueren Philosophie, vollendete diese erste Denkarbeit, deren Gegenstand das Denken selbst und deren wirkende Kraft die Vernunft ist. Der Inhalt der Philosophie Fichtes war bereits allgemeiner, und er erscheint in ihr als glühender Tribun der Rechte des subjektiven Geistes, die er bis zu extremer Einseitigkeit ausarbeitete. Schelling entdeckte in der gewaltigen Idee der Identität die Versöhnung des Fichteschen *Ichs* mit der objektiven Welt.“¹⁰³ Die Hegelsche Lehre erwuchs als eine neue, höhere Entwicklungsphase des philosophischen Denkens organisch aus der vorangegangenen deutschen Geistesbewegung. Hegel hat die dialektischen Tendenzen bei seinen Vorgängern zur dialektischen Methode ausgebildet. In der Ausarbeitung der Dialektik durch Hegel sah Belinski die größte bahnbrechende Leistung der klassischen deutschen Philosophie. „Schließlich nahm die Philosophie Hegels alle Fragen des gesamten Lebens in sich auf, — und wenn auch ihre Antworten auf diese Fragen manchmal erkennen lassen, daß sie einer bereits vergangenen, völlig überlebten Periode der Menschheit angehören, so hat ihre strenge und tiefe Methode der Erkenntnis

¹⁰² Belinski-Lesebuch, S. 164. Auch Engels hat in seiner junghegelianischen Zeit die innere Einheit und Folgerichtigkeit der deutschen Philosophieentwicklung von Kant bis Hegel nachdrücklich hervorgehoben: „Die politische Revolution war von einer philosophischen Revolution in Deutschland begleitet. Kant war der erste; er warf das alte Leibnizsche System der Metaphysik über den Haufen, das gegen Ende des letzten Jahrhunderts auf allen Universitäten des Kontinents Aufnahme fand, Fichte und Schelling begannen den Neubau. Hegel vollendete das neue System. . . Die Entwicklung der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel war so folgerichtig, so logisch, so notwendig, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf, daß neben den genannten Systemen kein anderes bestehen konnte. Die zwei oder drei, die noch existieren, fanden keine Beachtung; sie wurden so geringgeschätzt behandelt, daß man ihnen nicht einmal die Ehre erwies, sie zu stürzen“ (Marx/Engels/Lenin/Stalin, Zur deutschen Geschichte, II/1, S. 99–100).

¹⁰³ a. a. O., S. 162–163.

der menschlichen Vernunft ihre große Straße gewiesen und sie für immer von den gewundenen Nebenstraßen weggeführt, auf denen sie bis dahin so häufig vom Wege zu ihrem Ziel abirrte. Hegel hat aus der Philosophie eine Wissenschaft gemacht, und das gewaltigste Verdienst dieses gewaltigsten Denkers der neuen Zeit besteht in seiner Methode des spekulativen Denkens, die so richtig und stark ist, daß sich nur auf ihrem Boden auch jene Resultate seiner Philosophie widerlegen lassen, die heute unzulänglich oder unrichtig sind: Hegel hat im angewandten Denken nur dann Fehler gemacht, wenn er seiner eigenen Methode untreu wurde.“¹⁰⁴

Belinski hat sich ebenso wie Herzen die Dialektik Hegels schöpferisch angeeignet und sie von seinem revolutionär-demokratischen Standpunkt aus weiterzuentwickeln versucht. Er war vor allem bestrebt, sie mit den praktischen Aufgaben der russischen Befreiungsbewegung zu verbinden und in eine Waffe der Kritik alles Bestehenden, alles Alten und Überlebten umzuschmieden. „Darin besteht doch das Leben“, schrieb er am 23. Februar 1843 an Bakunin, „daß es ständig neu ist, sich ständig ändert: das ist auch für mich das Grundprinzip des Lebens... Das Alte — Gott hab' es selig: es ist gut und schön nur in dem Maße, wie es die direkte oder indirekte Ursache des Neuen gewesen, aber an sich — fort mit ihm.“¹⁰⁵ Der angestrebte revolutionäre Umbau der Hegelschen Dialektik konnte Belinski von seiner Klassenposition aus allerdings nur in sehr begrenztem Maße gelingen. Seine Dialektik blieb im wesentlichen idealistisch, wie die folgende Darlegung Belinskis aus dem Jahre 1843 sehr deutlich zeigt: „Nichts erscheint urplötzlich, nichts entsteht als etwas Fertiges, vielmehr entwickelt sich alles, das die Idee zum Ausgangspunkt hat, nach seinen Momenten, bewegt sich dialektisch, geht von der niederen zur höheren Stufe über. Dieses unveränderliche Gesetz sehen wir sowohl in der Natur als auch im Menschen und in der Menschheit.“¹⁰⁶ Der bekannte Philosophiehistoriker M. Jowtschuk hat seine in den letzten Jahren wiederholt vorgebrachte These, daß die russischen revolutionären Demokraten als erste in der Geschichte der Philosophie die Verschmelzung von Materialismus und Dialektik vollbracht hätten, in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Kommunist“ als wissenschaftlich unhaltbar zurückgenommen. „In Wirklichkeit vermochten sie (die russ. rev. Dem., G. Z.) diese Aufgabe nicht zu lösen; dies ist erstmalig vom Marxismus verwirklicht worden.“¹⁰⁷

Belinskis besondere Anerkennung galt den großen Verdiensten Hegels um die Befreiung der Geschichtsauffassung von den Fesseln des alten mechanisch-metaphysischen, unhistorischen Denkens. Belinski hat mehrfach dargelegt, daß es gerade Hegel war, der der dialektischen Auffassung der Geschichte im europäischen Geistesleben endgültig zum Siege verholfen hat. „Die berühmte Rede des genialen Bossuet über die

¹⁰⁴ a. a. O., S. 163.

¹⁰⁵ Belinski, Briefe, II, S. 339 (russ.).

¹⁰⁶ Belinski, Ausg. Werke, II, S. 482 (russ.).

¹⁰⁷ M. Jowtschuk, N. G. Tschernyschewski — ein großer russischer Gelehrter und Revolutionär. Kommunist, 1953, Nr. 11 (Juli), S. 95 (russ.).

allgemeine Weltgeschichte (die im Jahre 1681 erschien) war das erste Werk, das den Gedanken nahelegte, alle geschichtlichen Ereignisse unter *einen* Gesichtspunkt zu stellen und *eine* Idee in ihnen zu suchen. Das war noch die Keimform der Idee, ihre Entwicklung begann erst im vorigen Jahrhundert (Vico, Kant, Schläzer, Herder) und schreitet im gegenwärtigen Jahrhundert schnell vorwärts. Wir meinen hier nur die theoretische Entwicklung dieser Idee, und in dieser Hinsicht hat sie wohl niemandem so viel zu verdanken wie Hegel.“¹⁰⁸ — „...Kein einziger Philosoph hat der Geschichte eine so unendliche und allumfassende Bedeutung verliehen wie dieser größte und letzte Vertreter der Philosophie.“¹⁰⁹ Belinski hatte bereits in der Frühperiode seines Wirkens an den historisch-dialektischen Entwicklungsgedanken der klassischen deutschen Philosophie angeknüpft. Zu Beginn der vierziger Jahre entwickelte er ihn auf der Grundlage seiner revolutionär-demokratischen Anschauungen schöpferisch weiter. Dabei wandte sich Belinski entschieden gegen den Versuch Hegels, den Entwicklungsgang der menschlichen Gesellschaft zu begrenzen, der Geschichte ein Ende zu setzen und sie in den halbfeudalen Verhältnissen des junkerlichen Preußens ausmünden zu lassen. „Noch törichter jedoch wäre es, zu glauben, die Entwicklung müsse jetzt zum Stehen kommen, weil sie ihren Höhepunkt erreicht habe und nicht mehr weitergehen könne. Die Entwicklung der Menschheit kennt keine Grenzen, und nie wird die Menschheit zu sich sagen: *halt, genug, bis hierher und nicht weiter!*“¹¹⁰

Der kritisch verarbeitete und weitergeführte Historismus Hegels bewahrte Belinski vor dem Abgleiten in die Geschichtsfremdheit und Geschichtslosigkeit des alten metaphysischen Materialismus. Belinskis bemerkenswerte Hochschätzung der Geschichte als der beherrschenden Wissenschaft der Zeit läßt den Unterschied zu Feuerbach deutlich hervortreten: „Die Geschichte ist eine Wissenschaft unserer Zeit und mithin eine neue Wissenschaft. Ungeachtet dessen ist sie bereits zur herrschenden Wissenschaft der Zeit, zum A und O des Jahrhunderts geworden. Sie hat die Kunst in eine neue Richtung gelenkt, hat der Politik einen neuen Charakter verliehen, ist in das Privatleben und die Sitten der Menschen eingedrungen. Ihre Probleme sind entscheidend geworden für Leben und Tod der Völker und der Privatpersonen.“¹¹¹ Im Anschluß an Hegel verteidigte Belinski die Geschichte als exakte Wissenschaft: „...Der Geschichte die Möglichkeit absprechen, eine Wissenschaft zu sein, heißt so viel, wie der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft unveränderliche Gesetze absprechen und in den Geschieden des Menschen nichts anderes sehen als die sinnlose Willkür des blinden Zufalls. Solange die exakten Wissenschaften noch in den Windeln lagen, war eine solche Auffassung verzeihlich; aber seitdem die Erkenntnis die wechselseitige Verbundenheit der Tatsachen und

¹⁰⁸ Belinski, *Ausg. phil. Schriften*, II, S. 141 (russ.).

¹⁰⁹ Belinski, *a. a. O.*, I, S. 377 (russ.).

¹¹⁰ Belinski-Lesebuch, S. 182.

¹¹¹ *a. a. O.*, S. 177. In der Deutschen Ideologie erklärten Marx und Engels: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“ (MEGA, I, 5, S. 567).

ihre Folgerichtigkeit und die Philosophie den Sinn und die Bedeutung dieser Verbundenheit und Folgerichtigkeit aufgedeckt haben, indem sie in ihnen Entwicklung und Fortschritt nachwiesen, können sich vor der Möglichkeit der Geschichte als Wissenschaft und vor ihrer großen Bedeutung nur schwache Geister oder freche Scharlatane verschließen, die in mehr schamlosen als kühnen Paradoxen nach einer kläglichen Berühmtheit jagen, um ihre kleinliche Eigenliebe zu befriedigen.“¹¹²

Belinski hat immer wieder die Forderung erhoben, alle Erscheinungen und Vorgänge des gesellschaftlichen und geistigen Lebens in ihrem historischen Gewordensein zu betrachten: „Unser Jahrhundert ist hauptsächlich ein historisches Jahrhundert. Alle unsere Gedanken, alle unsere Fragen und Antworten, unsere gesamte Tätigkeit erwachsen aus historischem Boden und auf historischem Boden.“¹¹³ Die konsequente historische Betrachtungsweise bildet nach Belinski eine der Grundvoraussetzungen aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Deshalb muß die historische Methode, die freilich auch bei Belinski noch idealistisch blieb, von allen Einzelwissenschaften angewandt werden. „Die historische Anschauung hat alle Sphären des Bewußtseins unserer Zeit machtvoll und unwiderstehlich durchdrungen. Die Geschichte ist nunmehr zur allgemeinen Grundlage und einzigen Voraussetzung alles lebendigen Wissens geworden: ohne sie ist Erkenntnis weder in der Philosophie noch in der Kunst möglich... Wir wiederholen: die historische Betrachtung ist in unserer Zeit die Grundlage alles Wissens und aller Wahrheit. Ohne sie läßt sich weder die Kunst noch die Philosophie, noch das Recht richtig verstehen... Selbst die Naturwissenschaft ist ohne sie nur eine tote Faktensammlung, aber kein lebendiges Wissen. Nicht umsonst wird sie auch ‚Naturgeschichte‘ genannt!“¹¹⁴

■

In der bürgerlichen philosophiegeschichtlichen Literatur ist der ganze Problemkomplex der revolutionär-demokratischen Hegelkritik Belinskis systematisch entstellt und verfälscht worden. Auf plump-unverschämte und auf raffinierte Art wurde versucht, dieser Kritik die revolutionäre Spitze abzubrechen und ihre Bedeutung und Originalität herabzuwürdigen. So versteigt sich z. B. H. Fleischhacker 1934 zu der folgenden niederträchtigen Behauptung: „Seine (Belinskis, G. Z.) Abkehr von Hegel oder vielmehr von dem Hegel, den er zu sehen meinte, an dem er ‚wie ein verliebter Junge‘ gehangen hatte, ist nur eine gewöhnliche Erscheinung seines geistigen Wankelmutes (!).“¹¹⁵ Ein Teil der liberalen Forscher charakterisiert Belinskis revolutionäres Hinausgehen über Hegel als eine durch äußere, speziell deutsche Einflüsse bewirkte „linkshegelianische“ oder „feuerbachianische“ Wendung, d. h. als durch Einflüsse

¹¹² Ausg. phil. Schriften, Moskau 1950, S. 338.

¹¹³ Belinski, Ausg. Werke, I, S. 668 (russ.).

¹¹⁴ Belinski, Ausg. phil. Schriften, I, S. 375 u. 382 (russ.).

¹¹⁵ Jahrbücher für Kultur u. Gesch. d. Slaven, NF, Bd. X, 1934, S. 202.

gesteuertes bloßes Einschwenken in die Bahn des deutschen Linkshegelianismus. Diesen Standpunkt vertritt vor allem Jakowenko.¹¹⁶

Für die meisten früheren Wissenschaftler war Belinski interessant und lohnend nur, insoweit und solange er in Philosophie und Ästhetik dem Idealismus anhing. Die „Hegelperiode“ Belinskis wurde zum absoluten Höhepunkt seiner geistigen Laufbahn erklärt. Seine philosophische Entwicklung nach dem Bruch mit Hegel — den allmählichen Übergang zum Materialismus — beachtete man dagegen kaum. Sie wurde diffamiert als geistige Entartung, als Wendung zum Utilitarismus, zur Unphilosophie usw. Eichenwald läßt sich wie folgt vernehmen: „... wenn man bedenkt, daß ihm die ästhetischen Ideen Schellings, Hegels und Rötchers bekannt waren, wenn man bedenkt, daß er auf dem Gipfel gestanden hat — dann bringt uns das unwiderleglich zu der Überzeugung, daß Belinski abgesunken ist und sich als eng und beschränkt erwies.“¹¹⁷ Nach der Meinung des weißgardistischen Neuhegelianers Čyževskij führte die verdammungswürdige Abkehr von Hegel bei dem wankelmütigen Belinski zu völliger geistiger Unfruchtbarkeit und Stagnation: „Belinski hatte...seinen früheren Überzeugungen keine neue Philosophie gegenübergestellt. Nicht weil er es in der damaligen russischen Presse nicht durfte, sondern weil er einfach nichts Neues hatte, — das sehen wir klar genug aus seinen Briefen, wo wir auch nur Kritik oder besser nur Zweifel an den Grundsätzen des Hegelianismus finden... Der Abschied von der Philosophie Hegels bedeutet für Belinski Abschied von der Philosophie überhaupt.“¹¹⁸

Gegenüber all diesen Verleumdungen hat Nikolai Tschernyschewski bereits 1856 im sechsten Aufsatz seiner „Skizzen zur Gogol-Periode der russischen Literatur“ die Größe und die nationale Selbständigkeit der Hegelkritik Belinskis und Herzens überzeugend gewürdigt: „Die Entwicklung konsequenter Anschauungen aus den zweideutigen und jeder Anwendung baren Hinweisen Hegels vollzog sich bei uns teilweise unter dem Einfluß der deutschen Denker, die nach Hegel auftraten, teilweise aber — wir können das mit allem Stolz sagen — aus eigener Kraft. Hier zeigte der russische Geist zum ersten Mal seine Fähigkeit, sich an der Fortentwicklung der gesamt menschlichen Wissenschaft zu beteiligen... Hier hatte das geistige Leben unseres Vaterlandes zum ersten Mal Männer hervorgebracht, die auf der gleichen Höhe standen wie die Denker Europas und nicht als Schüler hinter ihnen herliefen, wie es früher der Fall war. Früher hatte bei uns jeder unter den europäischen Schriftstellern ein oder mehrere Orakel; die einen fanden diese in der französischen, die anderen in der deutschen Literatur. Seitdem die Vertreter unserer geistigen Bewegung das Hegelsche System selbständig der Kritik unterzogen hatten, fügte sich die Bewegung keiner fremden Autorität mehr. Belinski und seine Hauptanhänger wurden in geistiger Hinsicht zu völlig selbständigen Menschen.“¹¹⁹

¹¹⁶ Vgl. Jakowenko, Geschichte des Hegelianismus in Rußland, Prag 1938, S. 102 ff.

¹¹⁷ Eichenwald, Streit um Belinski, 1914, S. 69 (russ.).

¹¹⁸ Hegel bei den Slaven, Reichenberg 1934, S. 228.

¹¹⁹ Tschernyschewski, Ausg. phil. Schriften, Moskau 1953, S. 599 u. 626.

Der Verfall des historischen Bewußtseins

von GEORG LUKACS (Budapest)

Die Revolution von 1848 bedeutet für die west- und mitteleuropäischen Länder eine entscheidende Veränderung in der Gruppierung der Klassen und ihrem Verhalten zu allen wichtigen Fragen des gesellschaftlichen Lebens, der Perspektive der Entwicklung der Gesellschaft. Die Junischlacht des Pariser Proletariats im Jahre 1848 ist ein Wendepunkt der Geschichte im internationalen Maßstab. Trotz des Chartismus, trotz einzelner französischer Aufstände zur Zeit des „Bürgerkönigtums“, trotz des deutschen Weberaufstandes vom Jahre 1844 wird hier zum ersten Mal eine wirkliche Entscheidungsschlacht zwischen Proletariat und Bourgeoisie mit Waffengewalt ausgetragen; das Proletariat betritt hier zum ersten Mal die weltgeschichtliche Bühne als eine bewaffnete, zum Entscheidungskampf entschlossene Masse; die Bourgeoisie kämpft in diesen Tagen zum ersten Mal um das nackte Weiterbestehen ihrer ökonomischen und politischen Herrschaft. Man braucht nur die Geschichte der deutschen Ereignisse des Jahres 1848 genau zu verfolgen, um zu sehen, welche Wendung der proletarische Aufstand in Paris und seine Niederlage für die Entwicklung der bürgerlichen Revolution in Deutschland bedeutet haben. Selbstverständlich waren antidemokratische Tendenzen sowie Stimmungen der Verwandlung der bürgerlich-demokratischen revolutionären Tendenzen in einen faulen Liberalismus der Kompromisse mit dem feudalabsolutistischen Regime bereits vorher in den Kreisen der bürgerlichen Klassen in Deutschland vorhanden. Sie traten auch gleich nach den Märztagen in verstärkter Weise auf. Jedoch die Junischlacht des Pariser Proletariats führt eine entschiedene Wendung im Lager des Bürgertums, eine außerordentliche Beschleunigung des inneren Differenzierungsprozesses in der Richtung der Verwandlung der revolutionären Demokratie in einen kompromißlerischen Liberalismus herbei.

Diese Wendung äußert sich auf allen Gebieten der bürgerlichen Ideologie. Es wäre ganz oberflächlich und falsch, zu meinen, daß eine so tiefgehende Abkehr einer Klasse von ihren früheren politischen Zielsetzungen und Idealen die Gebiete der Ideologie, das Schicksal von Wissenschaft und Kunst unberührt lassen könnte. Marx hat die Bedeutung der Klassenkämpfe zwischen Bourgeoisie und Proletariat für die klassische Gesellschaftswissenschaft der bürgerlichen Entwicklung, die politische Ökonomie, wiederholt detailliert dargelegt. Und wenn man heute — besonders im Lichte der neu veröffentlichten Werke von Marx und Engels aus der vorachtundvierziger Zeit — den Prozeß der Auflösung der Hegelschen Philosophie aufmerksam verfolgt, so sieht man,

daß die philosophischen Kämpfe der verschiedenen Richtungen und Nuancen innerhalb des Hegelianismus ihrem Wesen nach nichts anderes waren als Richtungskämpfe der Vorbereitungszeit für die heranahnende bürgerlich-demokratische Revolution von 1848. Erst im Lichte des Verständnisses für diese Zusammenhänge wird es klar, warum die Hegelsche Philosophie, die von der Mitte der zwanziger Jahre an das ganze geistige Leben in Deutschland beherrschte, nach der Niederlage der Revolution, infolge des Verrats der deutschen Bourgeoisie an ihren eigenen früheren bürgerlich-revolutionären Zielsetzungen, „plötzlich“ verschwunden ist. Hegel, früher die Zentralgestalt des geistigen Lebens in Deutschland, ist „plötzlich“ in Vergessenheit geraten, ist zum „toten Hund“ geworden.

Marx spricht in seinen Analysen der Revolution von 1848 sehr ausführlich über diese Wendung, über ihre Ursachen und Folgen. Er gibt dabei Formulierungen von außerordentlicher Höhe in der gedanklichen Zusammenfassung dieser Wendung und ihrer Auswirkung auf sämtliche Bereiche der ideologischen Betätigung des Bürgertums. „Die Bourgeoisie“, sagt Marx, „hatte die richtige Einsicht, daß alle Waffen, die sie gegen den Feudalismus geschmiedet, ihre Spitze gegen sie selbst kehrten, daß alle Bildungsmittel, die sie erzeugt, gegen ihre eigene Zivilisation rebellierten, daß alle Götter, die sie geschaffen, von ihr abgefallen waren. Sie begriff, daß alle sogenannten Freiheiten und Fortschrittsorgane ihre Klassenherrschaft zugleich an der gesellschaftlichen Grundlage und an der politischen Spitze angriffen und bedrohten, also *sozialistisch* geworden waren.“

Wir wollen hier diese Wendung hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf das historische Gefühl, auf den Sinn und das Verständnis für die Geschichte kurz untersuchen. Dabei handelt es sich nicht um eine interne Angelegenheit der Geschichte als Wissenschaft, nicht um einen Methodenstreit von Gelehrten, sondern um das Massenerlebnis der Geschichte selbst, um ein Erlebnis, das die weitesten Kreise der bürgerlichen Klasse mitmachen, auch solche, die sich für die Geschichtswissenschaft gar nicht interessieren, die keine Ahnung davon haben, daß sich in dieser Wissenschaft eine Wendung vollzogen hat. Ebenso, wie im Zeitalter der Französischen Revolution und in der ihr folgenden Periode die Erweckung des bewußteren Sinnes für die Geschichte sich auf das Erlebnis und die Vorstellungen breiter Massen ausgewirkt hat, ohne daß diese hätten wissen müssen, daß ihr neues Gefühl für die historischen Zusammenhänge des Lebens in der Geschichtswissenschaft einen Thierry, in der Philosophie einen Hegel usw. produziert.

Diese Beschaffenheit des Zusammenhanges muß deshalb besonders hervorgehoben werden, damit man nicht etwa meine, die Wendung in der Geschichtswissenschaft müsse etwa unmittelbar die Praxis jener Schriftsteller, die nach 1848 historische Romane schrieben, beeinflussen haben, wenn von einem Wandel der Geschichtsauffassung bei ihnen die Rede sein soll. Ein solcher Einfluß ist natürlich auch vorhanden. Flaubert hat etwa Taine, Renan usw. nicht nur aus ihren Werken, sondern auch persönlich genau gekannt. Der Einfluß Jakob Burckhardts auf

Conrad Ferdinand Meyer ist allgemein geläufig. Der unmittelbare Einfluß der Geschichtsauffassung Nietzsches auf die Schriftsteller ist vielleicht noch breiter usw. Aber nicht dieser philologisch nachweisbare Einfluß ist wichtig, sondern die Gemeinsamkeit der Tendenzen des Reagierens auf die Wirklichkeit, die in Geschichtswissenschaft und Literatur analoge Inhalte und Formen des historischen Bewußtseins hervorbringt. Diese Tendenzen haben ihre Wurzeln in der kurz angedeuteten Wendung im ganzen politischen und geistigen Leben der bürgerlichen Klasse. Wenn einzelne Historiker oder Philosophen in diesen Fragen einen großen Einfluß erlangen, so ist dieser Einfluß nicht primäre Verursachung, sondern selbst eine Folge der durch die historisch-gesellschaftliche Entwicklung hervorgerufenen neuen ideologischen Tendenzen, sowohl bei den Schriftstellern als auch bei ihren Lesern. Wenn wir also in den folgenden Darlegungen einige führende Ideologen dieser neuen Beziehung zur Geschichte heranziehen, so betrachten wir sie als Repräsentanten von allgemein gesellschaftlichen Strömungen, die von ihnen eben in der gedanklich und literarisch wirksamsten Weise formuliert wurden.

Es muß aber hier noch eine einleitende Bemerkung gemacht werden. In der vorachtundvierziger Periode war die Bourgeoisie auch ideologisch die Führerin der gesellschaftlichen Entwicklung. Die neue Art der historischen Verteidigung des Fortschritts bezeichnet den großen Weg der gesamten ideologischen Entwicklung dieser Periode. Die Geschichtsauffassung des Proletariats hat sich auf diesem Boden entwickelt durch eine kritisch kampfbvolle Weiterbildung der letzten großen Etappe der bürgerlichen Ideologie unter Überwindung ihrer Schranken. Insofern bedeutende Vorläufer des Sozialismus diese Gedanken nicht in sich aufgenommen haben, waren sie — in dieser Hinsicht — mystisch oder rückschrittlich.

Dies ändert sich sehr energisch nach der Wendung, die das Jahr 1848 hervorgebracht hat. Die Trennung eines jeden Volkes in „zwei Nationen“ hat sich — wenigstens tendenziell — jetzt auch auf ideologischem Gebiet vollzogen. Die Klassenkämpfe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben am Vorabend der Revolution von 1848 bereits zur wissenschaftlichen Formulierung des Marxismus geführt. In diesem sind alle fortschrittlichen Anschauungen über die Geschichte „aufgehoben“ enthalten und zwar in dem Hegelschen dreifachen Sinne des Wortes, nämlich nicht nur kritisiert und vernichtet, sondern auch aufbewahrt und auf eine höhere Stufe gehoben.

Daß wir in dieser Periode auch in der Arbeiterbewegung und in den mit ihr verbündeten demokratischen Strömungen starke Einflüsse der allgemeinen bürgerlichen Ideologie finden, widerspricht der fundamentalen Tatsache der „zwei Nationen“ nicht. Die Arbeiterbewegung entwickelt sich nicht im luftleeren Raum, sondern umgeben von allen Niedergangsideologien der bürgerlichen Dekadenz, und die „historische Mission“ des Opportunismus in der Arbeiterbewegung besteht gerade darin, in dieser Hinsicht zu „vermitteln“, die schroffe Trennung auf einer bürgerlichen Linie auszugleichen. Alle diese komplizierten Wech-

selbeziehungen dürfen aber die fundamentale Tatsache nicht verdunkeln, daß die hier analysierten Ideologien der Bourgeoisie jetzt nicht mehr die führenden Ideologien der ganzen Epoche sind, sondern eben Klassenideologien in einem viel engeren Sinne.

Das zentrale Problem, bei welchem die Veränderung der Stellungnahme zur Geschichte zum Ausdruck kommt, ist das des *Fortschritts*. Wir haben gesehen, daß die bedeutendsten Dichter und Denker der Periode vor 1848 gerade in der historischen Formulierung des Fortschrittsgedankens den bedeutendsten Schritt vorwärts getan haben: sie sind zu einem, wenn auch nur relativ und niemals vollständig richtigen Begriff der Widersprüchlichkeit des menschlichen Fortschritts vorgegangen. Dadurch, daß die Ereignisse des Klassenkampfes für die Ideologen der Bourgeoisie die Zukunft ihrer Gesellschaft, ihrer Klasse in einer derart gefahrdrohenden Perspektive gezeigt haben, mußte der unbefangene Mut des Forschens, mit dem die Widersprüche des Fortschritts aufgedeckt und ausgesprochen wurden, verschwinden. Wie eng das Verhältnis zum Fortschritt mit der Perspektive der Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt, kann man am besten an den intelligenten Gegnern des Fortschrittsgedankens in der vorachtundvierziger Periode studieren. Diese haben ihre Gedanken noch ziemlich ungeniert ausgesprochen, da die sozialen Gefahren, auf die sie anspielten, die ihre Gedankengänge bestimmten, noch nicht so drohend aktuell gewesen sind, um apologetische Fälschungen hervorzurufen. So schreibt z. B. noch in den dreißiger Jahren der romantische Reaktionär Théophil Gautier über diese Frage. Er verspottet jeden Fortschrittsgedanken als falsch und dumm, er ironisiert dabei die Utopien von Fourier, fügt aber hinzu: der Fortschritt sei ausschließlich auf diese Weise möglich. Alles andere sei eine bittere Verhöhnung, eine Harlekinade ohne Geist; „das Phalanstère ist wirklich ein Fortschritt gegenüber der Abtei von Thelème...“

Der Fortschrittsgedanke macht unter den veränderten Umständen nach 1848 eine Rückentwicklung durch. Die klassische Ökonomie, die bestimmte Widersprüche der kapitalistischen Wirtschaft seinerzeit kühn ausgesprochen hat, verwandelt sich in den glatten und verlogenen Harmonismus der Vulgarökonomie.

Der Sturz der Hegelschen Philosophie in Deutschland bedeutet das Verschwinden des Gedankens der Widersprüchlichkeit des Fortschritts. Soweit eine Ideologie des Fortschritts weiter beherrschend bleibt — und sie ist noch lange Zeit die führende Ideologie der liberalen Bourgeoisie —, wird aus ihr jedes Element der Widersprüchlichkeit getilgt; es entsteht die Auffassung der Geschichte als einer glatten, gradlinigen Evolution. Dies ist im europäischen Maßstabe und während langer Zeit in wachsendem Maße der zentrale Gedanke der neuen Wissenschaft der Soziologie, die die Versuche zur dialektischen Bewältigung der Widersprüche des historischen Fortschritts ablöst.

Diese Wendung ist freilich zugleich mit einer Abkehr von dem verstiegene Idealismus der Hegelschen Philosophie, stellenweise sogar mit einer wenigstens teilweisen Rückkehr zur Ideologie der Aufklärung und

sogar zum mechanischen Materialismus verbunden. (So im Deutschland der fünfziger, sechziger Jahre.) Aber dabei werden aus der Aufklärung gerade deren schwächste, unhistorische Tendenzen wiedererweckt, ganz abgesehen davon, daß bestimmte Gedankengänge, die in der Mitte des 18. Jahrhunderts unentwickelte Keime der richtigen Auffassung enthalten haben, in dieser Erneuerung unfehlbar Hemmnisse der adäquaten wissenschaftlichen Erfassung der Geschichte werden müssen.

Es sei gestattet, dies an zwei Beispielen, die für die Geschichtsauffassung dieser Periode von größter Wichtigkeit sind, zu illustrieren. Es war ein großer und wichtiger historischer Fortschritt, daß die Aufklärer des 18. Jahrhunderts die Erforschung der Naturbedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung aufgeworfen und dabei versucht haben, die Kategorien und Resultate der Naturwissenschaften unmittelbar auf die Erkenntnis der Gesellschaft anzuwenden. Dabei ist natürlich viel Verkehrtes und Unhistorisches herausgekommen, aber im Kampf mit der überkommenen theologischen Auffassung der Geschichte bedeutete es damals einen sehr wesentlichen Fortschritt. Ganz anders verhält es sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wenn jetzt Historiker und Soziologen versuchen, z. B. den Darwinismus unmittelbar zur Grundlage der Erkenntnis der Geschichtsentwicklung zu machen, so kann dabei wissenschaftlich nur eine Verdrehung und Verzerrung der historischen Zusammenhänge entstehen. Aus dem zur abstrakten Phrase gewordenen Darwinismus tritt als soziologischer „Kern“ zumeist der alte Reaktionär Malthus hervor, und im Laufe der späteren Entwicklung wird die phrasenhafte Anwendung des Darwinismus auf die Geschichte zu einer einfachen Apologetik der brutalen Herrschaft des Kapitals. Die kapitalistische Konkurrenz erhält eine enthistorisierende metaphysische und mystische Aufbauschung durch das „ewige Gesetz“ des Kampfes ums Dasein. Die Philosophie Nietzsches, die den griechischen Agon mit dem Darwinismus zu einer Mythologie verkoppelt, ist der wirksamste Typus einer solchen Geschichtsauffassung.

Das andere, ebenso bezeichnende Beispiel ist das der Rasse. Bekanntlich spielt das Problem der Rasse sowohl in den Geschichtstheorien der Aufklärung wie insbesondere später in den historischen Werken von Thierry und seiner Schule eine bedeutende Rolle. Wenn nun Taine den Rassengedanken in den Mittelpunkt seiner Soziologie rückt (um von so ausgesprochenen Reaktionären wie Gobineau hier gar nicht zu sprechen), so scheint das auf den ersten Anblick eine Fortsetzung dieser Tendenzen zu sein. Aber dieser Schein trügt, denn für Thierry war das Problem der Rasse ein nicht bis zu Ende analysierter Gedanke seiner zentralen Auffassung von der Geschichte als der Geschichte von Klassenkämpfen. Die Gegenüberstellung der Sachsen und Normannen in England, der Franken und Gallier in Frankreich bildet bei ihm nur eine Überleitung zur Analyse der Klassenkämpfe zwischen entstehendem „Dritten Stand“ und Adel in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit. Thierry gelang es noch nicht, das komplizierte Gewirr von nationalen und Klassengegensätzen in der ersten Entstehungszeit der modernen Völker zu enträtseln, aber seine Theorie vom Kampf der

Rassen war der erste Schritt zu einer zusammenhängenden und wissenschaftlichen Geschichte des Fortschritts. Schon bei Taine ist die Tendenz eine vollkommen entgegengesetzte. Unter einer pseudonaturwissenschaftlichen Terminologie beginnt eine ganz unhistorische, antihistorische Mythisierung der Rasse. Diese Tendenz führt zur reaktionären Aufhebung der Geschichte, zu ihrer Auflösung teils in ein ahistorisches „System“ soziologischer „Gesetze“, teils in eine mythisierte, dem Weser nach ebenfalls ahistorische Geschichtsphilosophie.

Wir haben hier selbstverständlich nicht die Möglichkeit, auch nur andeutungsweise die verschiedenen, oft einander bekämpfenden Richtungen der Geschichtsauffassung aufzuzählen, in denen sich diese Auflösung des Historismus der früheren Periode ausgewirkt hat. Teilweise geht diese Entwicklung auf dem Wege einer offenen Leugnung der Geschichte vor sich. Wir verweisen nur auf die Philosophie Schopenhauers, die gerade in dieser Periode in Deutschland die Lehre Hegels verdrängte und die ihren Siegeszug allmählich über alle europäischen Länder fortsetzte. Aber diese abstrakte und entschiedene Verneinung einer jeden Geschichte konnte sich als herrschende Richtung nicht lange halten. Es sind parallel mit ihr andere Tendenzen zur Stabilisierung des Antihistorismus in einer historischen Form entstanden. Auch die Rankesche Geschichtskonzeption hat sich — ebenso wie die Philosophie Schopenhauers — noch vor 1848 herausgebildet. Sie ist aber zu einer wichtigen und herrschenden Richtung erst nach der Niederlage der bürgerlichen Revolution geworden. Diese Auffassung tritt mit der Präntention des richtigen Historismus auf und bekämpft die Hegelsche Philosophie wegen ihres konstruierten Charakters. Wenn wir aber den wirklichen Kern der Polemik betrachten, so ist er darin zu finden, daß Ranke und die Rankeschule den Gedanken eines sich widerspruchsvoll durchsetzenden Fortschrittsprozesses der Menschheit leugnen. Nach ihrer Auffassung hat die Geschichte keine Entwicklungsrichtung, keine Höhepunkte und Niederungen: „Alle Epochen der Geschichte sind gleich unmittelbar zu Gott.“ Es gibt also zwar eine ewige Bewegung, sie hat aber keine Richtung: die Geschichte ist eine Sammlung und Wiedergabe von interessanten Tatsachen der Vergangenheit.

Da die Geschichte in wachsendem Maße nicht mehr als Vorgeschichte der Gegenwart aufgefaßt wird, oder wenn ja, so in einer flach geradlinigen, evolutionistischen Weise, hat das Bemühen des Historismus der früheren Periode, die Etappen des Geschichtsprozesses in ihrer wirklichen Eigenart, so, wie sie wirklich objektiv gewesen sind, zu erfassen, sein lebendiges Interesse verloren. Soweit nicht ausschließlich die „Einmaligkeit“ des früheren Geschehens dargestellt wird, wird die Geschichte *modernisiert*. Das bedeutet, daß die Historiker von der Überzeugung ausgehen, die grundlegende Struktur der Vergangenheit sei ökonomisch wie ideologisch dieselbe gewesen wie die der Gegenwart. Man müsse also, um die Vergangenheit zu verstehen, den Menschen und Gruppen früherer Zeiten einfach die Gedanken, Gefühle und Motive heutiger Menschen unterlegen. Auf diese Weise entstehen Geschichtskonzeptionen wie die Mommsens, Pöhlmanns usw. Die von anderen Ausgangspunkten

ausgehenden sehr einflußreichen kunstgeschichtlichen Theorien Riegls und seiner Nachfolger beruhen auf ähnlichen Voraussetzungen. Dadurch wird die Geschichte in eine Sammlung von Kuriositäten und Exzentritäten aufgelöst. Lehnt ein Historiker die entschiedene Anwendung dieser Methoden ab, so muß er bei der einfachen Beschreibung dieser Kuriositäten stehenbleiben: er bleibt ein Erzähler historischer Anekdoten. Führt er diese Modernisierung durch, so wird die Geschichte erst recht eine Sammlung von Kuriositäten. Denn wenn es in der antiken Geschichte z. B. wirklich Kapitalismus und Sozialismus im modernen Sinne gegeben hätte, so wäre das Verhalten der antiken Ausbeuter und Ausgebeuteten das Kurioseste, Exzentrischste, Anekdotenhafteste, das man sich nur denken kann.

Diese Tendenz zur Modernisierung und, im engen Zusammenhang damit, zur Mystifizierung der Geschichte, die in der imperialistischen Zeit in Konzeptionen wie derjenigen Spenglers ihren Gipfelpunkt erreicht hat, ist eng mit der philosophischen Wendung der bürgerlichen Ideologie nach 1848 verbunden. Sowohl der objektive Idealismus Hegels wie die Praxis der großen Historiker seiner Zeit waren aufs tiefste von der Überzeugung der Erkennbarkeit der objektiven Wirklichkeit und mit ihr der Geschichte durchdrungen. Die bedeutenden Vertreter dieser Periode gingen also an die Geschichte mit einem, freilich unbewußten und darum unvollständig durchgeführten, Materialismus heran, d. h., sie versuchten, die realen treibenden Kräfte der Geschichte in ihrer objektiven Wirksamkeit aufzudecken, um die Geschichte von hier aus zu erklären. Dies hört jetzt auf der ganzen Linie auf. Die vulgär gewordene bürgerliche Ökonomie verliert jede Möglichkeit, Hilfsmittel der Geschichtswissenschaft zu sein: sie verwandelt sich selbst im Verlaufe dieser Entwicklung in eine Analyse der ökonomischen Vorstellungen statt der objektiven Tatsachen der Produktion (Grenznutzentheorie). Die neue Wissenschaft der Soziologie hat methodologisch den einzig originellen Zug darin, daß sie die Erkenntnis der „Gesetze“ des gesellschaftlichen Geschehens von der Ökonomie ablöst und selbständig macht. Die Philosophie, die in verschiedener Weise eine Wendung zum subjektiven Idealismus vollzieht, betrachtet in wachsendem Maße das Ausgehen von den „Tatsachen des Bewußtseins“ für die einzig wissenschaftliche Methode. Damit gewinnt die Modernisierung der Geschichte eine breite weltanschauliche Basis. Es scheint, daß die Anwendung unserer Vorstellungsweise, das Ausgehen von unseren Vorstellungen die einzige Möglichkeit biete, die Vergangenheit zu „verstehen“.

Alle diese Tendenzen, die wir bis jetzt vor allem bei Richtungen beobachtet haben, die mehr oder weniger auf dem Boden der Anerkennung des Fortschritts standen, erscheinen in einer gesteigerten Weise bei den Fortsetzern der romantischen Kritik des Kapitalismus. Die Kritik an der kapitalistischen Arbeitsteilung, der Kulturlosigkeit des Kapitalismus usw. tritt immer stärker in den Dienst der reaktionärsten Klassen, der reaktionärsten Flügel der herrschenden Klassen. Marx und Engels geben schon im Jahre 1850 eine interessante Kritik dieser Wendung bei zwei hervorragenden Vertretern der vorachtundvierziger Periode. Sie

zeigen, wie einerseits bei Guizot aus Furcht vor der proletarischen Revolution alle Errungenschaften der französischen Schule der Geschichtswissenschaft liquidiert werden, wie ein vulgärer Evolutionismus alle konkreten Unterschiede und Entwicklungsprobleme der englischen und französischen Geschichte annulliert. Andererseits zeigen sie in einer Besprechung der neuen Werke Carlyles, daß dessen früher mit revolutionären Elementen durchsetzte Kritik des Kapitalismus zu einer Ideologie der nacktesten und brutalsten Reaktion geworden ist.

Die spätere Entwicklung hat die Richtigkeit dieser Marxschen Analyse klar erwiesen. Während früher die romantische Kritik des Kapitalismus, bei aller reaktionären Verherrlichung des Mittelalters, in vieler Hinsicht ein demokratischer, mitunter sogar rebellischer Protest gegen die oligarchische Herrschaft der Großkapitalisten gewesen ist — so bei Cobbett und beim jungen Carlyle selbst —, entwickelt sie sich jetzt immer mehr in der Richtung einer klaren Feindschaft gegen die Demokratie, bekämpft sie immer entschiedener die im Kapitalismus und selbst im Imperialismus noch vorhandenen demokratischen Elemente. Der Kampf gegen die Kulturlosigkeit des Kapitalismus verwandelt sich in einen Kampf gegen die Demokratie, gegen die „Vermassung“, für eine neue reaktionäre Diktatur der „Starken“, der Elite usw. Es genügt, wenn man dabei an Soziologen wie Pareto oder Michels denkt. Der Antidemokratismus dieser Entwicklung ruft philosophisch wie psychologisch eine eigene Wissenschaft hervor, deren einziger Zweck darin liegt, das Handeln der Massen „wissenschaftlich“ als von vornherein unvernünftig, irrational und sinnlos zu entlarven (Nietzsche, Le Bon usw.).

Für die Entwicklung der Literatur sind in der Übergangskrise insbesondere die Anschauungen von Taine, Burckhardt und Nietzsche bedeutsam geworden. Wir greifen nur einige Momente aus der Geschichtsmethodologie und Geschichtsauffassung Burckhardts heraus, die geeignet sind, jene Tendenzen, die sich in der Literatur zeigen, von der weltanschaulichen Seite her zu beleuchten. Wir gehen dabei an denjenigen Momenten seiner Auffassung, die bereits in unserer allgemeinen Charakteristik enthalten sind, z. B. am Leugnen des Fortschritts, vorbei; dies kann jetzt bereits als bekannt vorausgesetzt werden.

Burckhardt geht bewußt und entschieden von einer subjektiven Auffassung der Geschichte aus. „Eine große subjektive Willkür in der Auswahl der Gegenstände wird gar nicht zu umgehen sein. Wir sind, unwissenschaftlich.“ Es gibt nach Burckhardt nackte überlieferte Tatsachen, an die man nur durch die belebende Kraft der eigenen Subjektivität herantreten kann. In dieser Belebung der Geschichte spielen nach seiner Theorie die historischen Anekdoten eine sehr wichtige Rolle. Sie sind „eine vorgestellte Geschichte, die uns sagt, was man den Menschen zutraute und was für sie charakteristisch ist“.

Die wichtigste Folge dieser Geschichtskonzeption ist, daß durch sie die großen Männer der Geschichte von deren gesetzmäßigem Ablauf losgetrennt, isoliert und zum Mythos erhoben werden. Burckhardt spricht diesen Gedanken wiederholt mit Entschiedenheit aus: „Größe ist, was wir nicht sind... Die wirkliche Größe ist ein Mysterium, sie wirkt

magisch usw.“ Diese Anschauungen Burckhardts sind durch seine großen Geschichtsdarstellungen, besonders durch die der Renaissance, außerordentlich verbreitet und populär geworden. Das ist eine natürliche und notwendige Folge der ideologischen Abkehr von der Fortschrittsauffassung der früheren Periode.

Freilich ist Burckhardt selbst noch kein einfacher Apologet der Herrlichkeit des kapitalistischen „starken Mannes“. Er ist, im Gegenteil, in bezug auf die Gegenwart von den stärksten Zweifeln gequält, er befindet sich in einem ununterbrochenen Zwiespalt. Diese charakteristische Zwiespältigkeit Burckhardts ist aber auch der Ausdruck einer allgemeinen Tendenz dieser Periode. Burckhardt geht an die von ihm verherrlichten großen Menschen der Geschichte mit einem Gemisch von Bewunderung und Grauen heran. Der Gewaltmensch der Renaissance ist durch ihn zum idealen Vorbild eines „kulturvollen“ Kapitalismus, der jegliche Demokratie überwunden hat, geworden. Er selbst betrachtet aber diese Menschen, die „tiefe Verworfenheit mit edelster Harmonie“ verbinden, mit einem Gefühl, das „zwischen Bewunderung und Schauer balanciert“.

Damit kommt in die Geschichtsbetrachtung ein doppelter und widerspruchsvoller Subjektivismus hinein, der in seiner Zerspaltenheit eine Art von Dialektik vortäuscht, in Wirklichkeit aber nur das Spiegelbild der Uneinheitlichkeit des Standpunkts des Betrachters ist und mit der Geschichte selbst gar nichts zu tun hat. Die Gestalten der Geschichte werden nämlich von den wirklich treibenden Kräften der jeweiligen Epoche losgelöst und ihre dadurch unverständlich gewordenen Taten gerade durch diese Unverständlichkeit zu einem dekorativen Prunk erhoben. Diese dekorative Gestaltung wird noch dadurch gesteigert, daß die brutal exzessiven Züge der Geschichte mit besonderem Nachdruck in den Mittelpunkt der Darstellung rücken.

Nachdem aber nun eine solche Gestalt „jenseits von Gut und Böse“ entstanden ist, geht der Historiker Burckhardt mit einem heutigen Maßstab der moralischen Beurteilung, mit der lebensfremden, verfeinerten Ethik des spätbürgerlichen Intellektuellen an sie heran. Und er trägt womöglich die Konflikte, die hieraus für ihn selbst entstehen, in die vergangenen Zeiten hinein. Die scheinbare Dialektik von Moral und Schönheit, die auf diese Weise entsteht, ist also nicht ein innerer Widerspruch der Sache selbst, sondern ein Spiegelbild der Unfähigkeit einer solchen Subjektivität, die geschichtliche Wirklichkeit einheitlich in ihrer Bewegung aufzufassen.

Was bei Burckhardt nur erst im Keime vorhanden war, blüht bei Nietzsche zu einem System auf. Auch hier können wir nur auf einige, für unser Problem ausschlaggebend wichtige Momente hinweisen. Die außergewöhnliche Wirkung Nietzsches beruht nicht zuletzt darauf, daß er in der kühnsten Weise mit dem Agnostizismus und Subjektivismus seiner Periode ernst macht. Er erklärt offen und klar, „daß es nicht möglich ist, mit der Wahrheit zu leben“. Er erklärt von diesem Standpunkt aus als Wesen der Kunst: „Eine im höchsten Grade interessierte und *rücksichtslos* interessierte *Zurechtmachung* der Dinge, eine wesent-

liche Fälschung, eine Ausschließung gerade des bloß feststellenden, erkennenden, *objektiven* Sinnes... Genuß an der *Überwältigung durch Hineinlegen eines Sinnes*."

All dies ist bereits die Philosophie der Lüge als notwendiger Reaktionsweise des lebenden Menschen auf die Wirklichkeit. In bezug auf die Geschichte kommt dies bei Nietzsche womöglich noch energischer zum Ausdruck. Er bekämpft die akademische Art der Geschichtsschreibung, die Abgerissenheit einer solchen Geschichtswissenschaft vom Leben. Die Beziehung jedoch, die *er* zwischen Geschichtswissenschaft und Leben stiftet, ist die der bewußten Verdrehung der Geschichte, vor allem des bewußten Weglassens der unangenehmen, für „das Leben“ ungünstigen Tatsachen aus ihr. Indem Nietzsche die Geschichte mit dem Leben in Beziehung bringen will, appelliert er an folgende Lebens Tatsache: „Zu allem Handeln gehört Vergessen.“

Dies ist bereits eine zynische Philosophie der Apologetik. Was die Universitätshistoriker im Solde der Bourgeoisie, sich feig hinter der Maske einer Objektivität versteckend, verlegen verbergen, das spricht hier Nietzsche, ohne sich viel zu genieren, offen aus. Die historische Notwendigkeit für die Bourgeoisie seiner Zeit, die Tatsachen der Geschichte zu verfälschen, immer mehr von den geschichtlichen Tatsachen wegzulassen, erscheint bei Nietzsche als eine „tiefe“, „ewige“, „biologische“ Wahrheit des Lebens.

Es ist für die ideologische Entwicklung dieser ganzen Periode nun höchst charakteristisch, wie Nietzsche diese philosophische Begründung der apologetischen Geschichtsfälschung darlegt. Sie sei darum hier zitiert: „Das, was eine solche Natur nicht bezwingt, weiß sie zu vergessen; es ist nicht mehr da, der Horizont ist geschlossen und ganz, und nichts vermag daran zu erinnern, daß es noch jenseits desselben Menschen, Leidenschaften, Lehren, Zwecke gibt. Und dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizonts gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvernünftig, einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig dem zu zeitigen Untergange dahin.“

Hier ist die Philosophie des historischen Solipsismus vielleicht zum ersten Mal in voller Konsequenz dargelegt. Die Theorie selbst ist freilich schon in der Kultur- und Rassenauffassung der früheren und gleichzeitigen Soziologie vorhanden. Aber sie ist durch Nietzsche zum ersten Mal in einer derart zynischen Weise verallgemeinert worden. Sie besagt so viel, daß jeder, sei es Einzelmensch, Rasse oder Nation, immer nur sich selbst erleben kann. Die Geschichte existiert nur als ein Spiegelbild dieses Ichs, nur als das, was für seine speziellen Lebensbedürfnisse paßt. Die Geschichte ist ein Chaos, das uns an sich überhaupt nichts angeht, in das jeder nach seinen Bedürfnissen einen ihm passenden „Sinn“ hineinträgt.

Nietzsche klassifiziert auch konsequenterweise in dieser seiner Jugendschrift die Möglichkeiten des Herangehens an die Geschichte als monumentale, antiquarische und kritische Methode. Alle diese drei Methoden

sind in gleicher Weise „biologisch“ bestimmt, d. h., keine von ihnen strebt der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit zu, sondern nur der Anpassung und Gruppierung der passenden historischen Tatsachen an die Lebensbedürfnisse eines bestimmten Typus. (Hier hat man das Schema der unhistorischen Auffassung von Gesellschaft und Geschichte für eine ganze Periode: das Schema Nietzsches entspricht ebenso dem Verfahren von Spengler oder der „Soziologie des Wissens“ wie der menschewistischen Vulgärsoziologie.)

Es erübrigt sich, über die verschiedenen Formen der Weiterbildung dieses Subjektivismus gegenüber der Geschichte noch viel Worte zu verlieren. Wir haben ja Burckhardt und Nietzsche als Repräsentanten breiter Strömungen in dieser Frage herangezogen. Nur als abschließendes Beispiel sei noch an die Geschichtsauffassung Croces erinnert, um ganz klar zu zeigen, daß diese Tendenz durch die ganze Periode ungeschwächt hindurchgeht und die sogenannten Tendenzen zum objektiven Idealismus — Croce ist Neuhegelianer — an dieser Hauptlinie überhaupt gar nichts ändern. „Jede wahre Geschichte ist Geschichte der Gegenwart“, sagt Croce. Dies soll aber nicht als eine Verknüpfung der Geschichte mit den objektiven Problemen der Gegenwart aufgefaßt werden, also nicht in dem Sinne, daß man die Gegenwart ihrem objektiven Wesen nach nur aus ihrer Vorgeschichte begreifen kann. Nein, auch für Croce ist die Geschichte etwas Subjektives, ein Erlebnis. Er erörtert seine These, indem er einige Beispiele aus der Thematik der Geschichtsschreibung anführt und dann sagt: „Mich bewegt diesen Augenblick keines; und deshalb sind diese Historien für mich in diesem Augenblick keine Geschichte, sondern höchstens Titel von Geschichtsbüchern. Geschichte sind sie, oder werden sie sein, für diejenigen, die sie gedacht haben oder sie denken werden, und für mich sind sie gewesen, als ich sie gedacht und meinem geistigen Bedürfnis gemäß verarbeitet habe, und sie werden es wieder sein, wenn ich sie wieder denken werde.“ Man brauchte diese Geschichtstheorie nur in Verse umzusetzen, um ein Gedicht von Hofmannsthal oder Henri de Regnier zu erhalten.

Man sieht in allen diesen Theorien das krampfhafteste Bemühen der Ideologen dieser Periode, ihren Blick von den wirklichen Tatsachen und Entwicklungstendenzen der Geschichte wegzuwenden, sie nicht zur Kenntnis zu nehmen und zugleich für diese Abwendung eine einleuchtende, zeitgemäße Erklärung aus dem „ewigen Wesen des Lebens“ zu finden. Die Geschichte als Gesamtprozeß ist verschwunden, an ihrer Stelle bleibt nur ein beliebig zu ordnendes Chaos bestehen. An dieses Chaos tritt man mit bewußt subjektiven Gesichtspunkten heran. Feste Punkte in diesem Chaos bilden nur die großen Männer der Geschichte, die in mysteriöser Weise die Menschheit immer wieder aus dem Untergang erretten. Und die Komik (im besten Falle Tragikomik) dieser Situation kann erst dann wirklich ermessen werden, wenn man sich die wirklichen geschichtlichen „Retter“ dieser Periode ein wenig aus der Nähe ansieht: Napoleon III. und Bismarck. Burckhardt und Nietzsche sind persönlich doch zu klug und zu geschmackvoll gewesen, um diese „Größen“ ihrer Zeit als wirkliche Größen blind zu bewundern, wie es

die große Masse der Klasse, die sie vertreten, getan hat. Aber im Verhältnis zu den großen Menschen überhaupt haben sie doch dieselbe Beziehung wie der Pariser Philister zu seinem „Badinguet“, wie der deutsche Bierbankspießler zu seinem „eisernen Kanzler“. Die geistige Überlegenheit Burckhardts und Nietzsches reduziert sich darauf, daß sie, unzufrieden mit dem wirklichen Bismarck, sich aus der mystifizierten Geschichte größere und vor allem ästhetisch geschmackvollere Bismarcks für den eigenen Gebrauch zusammendichten.

Denn die historisch-politischen Kategorien, mit deren Hilfe sie diese Konstruktionen vollziehen (abstrakte Macht, „Realpolitik“ usw.), tragen an sich vollständig den Stempel der Taten der historischen Pseudogrößen ihrer Periode. Und die Tatsache, daß Burckhardt hier immer wieder moralisierende Vorbehalte macht, daß in seinen Augen jede Macht als solche böse ist, ändert, wie wir gesehen haben, an den grundlegenden Prinzipien dieser Stellungnahme nichts Wesentliches, ja vergrößert nur ihre Widersprüche, bringt sie nur dem Einerseits-Andererseits des Kleinbürgers, über dessen intellektuelles Niveau er sich sonst so hoch erhebt, näher.

Was kann nun die Kunst einer so aufgefaßten Vergangenheit entnehmen? Diese Vergangenheit erscheint noch viel mehr als die Gegenwart als ein riesiges farbenschillerndes Chaos. Nichts ist mit dem objektiven Wesen der Gegenwart wirklich objektiv und organisch verbunden, aber eben darum kann die frei umherschweifende Subjektivität dort, wo sie will, und so, wie sie will, anknüpfen. Und da der Geschichte ihre wirkliche innere Größe, die Dialektik ihrer widerspruchsvollen Entwicklung in Gedanken weggenommen wurde, ist die Größe, die für die Künstler dieser Periode in Betracht kommt, eine malerische, eine dekorative. Die Geschichte wird zu einer Sammlung exotischer Anekdoten. Dabei treten, wiederum in notwendigem Zusammenhang mit dem Verschwinden des Verständnisses für die wirklichen historischen Zusammenhänge, die wilden, sinnlichen, ja bestialischen Züge in den Vordergrund. Wie in jeder Kunst dieser Periode, die die Gegenwart abbildet, mit dem Verschwinden des Verständnisses für die großen Probleme der Zeit eine in biologische Mystik gehüllte Brutalität in der Darstellung körperlicher Vorgänge tritt (Zola im Vergleich zu Balzac und Stendhal), so auch in der Gestaltung der Geschichte.

Es ist sehr interessant, von diesem Gesichtspunkt aus die Urteile der führenden Kritiker dieser Periode über den klassischen Typus des historischen Romans zu hören. Taine, der in seiner Geschichte der englischen Literatur die Welt Shakespeares als ein faszinierendes Irrenhaus, voll von geistreichen und leidenschaftserfüllten Wahnsinnigen, beschreibt, bemängelt vor allem das Fehlen der Brutalität bei Scott. „Walter Scott bleibt an der Schwelle der Seele und in der Vorhalle der Geschichte stehen, er wählt in der Renaissance und im Mittelalter nur das Gefällige und Angenehme aus, verwischt die einfache Sprache, die entfesselte Sinnlichkeit, die bestialische Wildheit; er gestaltet nicht die rohe Heldenhaftigkeit und die tierische Wildheit des Mittelalters.“ Diese Anschauung betet sein Schüler, Georg Brandes, treu nach. Walter Scott, sagt er,

„stellt die alten Zeiten mit einer so starken Abschwächung ihrer brutalen Elemente dar, daß die geschichtliche Wahrheit in hohem Maße darunter leidet“. Und diese Anschauung bestimmt das Urteil sogar der fortgeschrittensten Literatur dieser Zeit über die klassische Periode des historischen Romans. Zola empfindet es bereits als eine unverständliche Schrulle Balzacs, daß dieser sich so eingehend mit Scott beschäftigt hat. Brandes faßt sein Urteil dahingehend zusammen, daß Scotts Werke aus den Händen der Gebildeten entgleiten; sie „werden von denen ergriffen, die nur Unterhaltungsektüre verlangen, oder sie werden von den Gebildeten aufbewahrt und eingebunden — um von ihnen als Geburts- und Konfirmationsgeschenke ihren Söhnen und Töchtern, Neffen und Nichten verehrt zu werden“.

Dabei bezeichnen die Schriftsteller selbst, obwohl sie zur zeitlich nicht allzu fernliegenden klassischen Periode des historischen Romans keine Beziehung mehr haben, immerhin noch den literarischen Höhepunkt dieser Periode. Ihre Geschichtsauffassung ist bei aller subjektivistischen Willkür doch ein ehrlicher Protest gegen die Häßlichkeit, gegen die niederträchtige Kleinlichkeit ihrer kapitalistischen Gegenwart. Wenn sie die Vergangenheit ins Gigantisch-Barbarische stilisieren und idealisieren, so tun sie es aus romantischem Protest. Es genügt, an die Motive zu erinnern, aus denen Flaubert seinen Roman „Salammbô“ schrieb.

Bei aller Problematik steht diese Literaturrichtung turmhoch über dem tödlich langweiligen historischen Roman der Apologetik der Gegenwart, der Apologetik jener „Realpolitik“, die zur schmachvollen Kapitulation der deutschen Bourgeoisie vor der „bonapartistischen Monarchie“ der Hohenzollern und Bismarcks geführt hat. Hier, wo wir nur die für die Weltliteratur bedeutsamen Typen der Entwicklung erwähnen können, müssen wir uns mit dem bloßen Hinweis auf das schriftstellerisch relativ beste Produkt dieser Richtung, auf die „Ahnen“ Gustav Freytags begnügen.

Auch diese Literatur hat noch eine bestimmte Bedeutung, mag ihr Gehalt auch der des liberalen Kompromisses sein. Die Abgerissenheit der Gegenwart von der Geschichte läßt dann aber einen historischen Roman entstehen, in welchem die leere antiquarische oder abenteuerliche, spannende oder mystische Exotik einer wahllosen und beziehungslosen Thematik zu bloßer Unterhaltungsektüre herabsinkt. Aldous Huxley spottet witzig über diesen „Zauber der Historie“, der von Ebers bis Maurois die historische Unterhaltungsektüre erfüllt. Er meint, daß die Geschichte unter den „Gebildeten“ eine Art Familienerinnerung, eine Art Familiengespräch sei. „Alle einigermaßen malerischen Gestalten der Geschichte sind unsere Bildungsonkels, unsere Bildungstanten“, wenn man sie nicht kennt, ist man Außenseiter, gehört man nicht zur „Familie“.

Aber in der Geschichte und auch in der Geschichte der Literatur sind diese Familienerinnerungen sehr kurzlebig. Eine exotische Thematik taucht auf, versetzt die Gebildeten für ein, zwei Jahre in einen Taumel der Begeisterung, nach fünf Jahren ist der ganze Rummel vergessen,

nach zehn Jahren erinnern sich nur noch fleißige Philologen, daß es irgendwann einen sehr berühmten Romanschriftsteller wie Felix Dahn überhaupt gab. Für uns kommen diese Massengräber einstiger Berühmtheiten nicht in Betracht.

ÜBERSETZUNGEN

Über das Programm der Erforschung des Arbeitermilieus der Großbauten des Sozialismus¹

von JULIAN HOCHFELD (Warschau)

Das Referat von Rudolf Herold hat die Forschungsergebnisse über die Wandlungen in der Lage und im Bewußtsein der Arbeiterklasse in der Deutschen Demokratischen Republik zum Gegenstand. Im Hinblick auf den Charakter der Quellen, darauf, wie diese gewonnen wurden, und teilweise auch auf die Art, wie sie bearbeitet und ausgenutzt werden, geht es hier um den Typ soziologischer Forschungen — oder besser: um den Typ gesellschaftlich-historischer Forschungen über die Gegenwart —, den man im allgemeinen Gebietsforschungen nennt. Im Hinblick auf den Gegenstand geht es um das weite Gebiet der Gesetze und Regelmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung unter den Bedingungen der Volksrevolution in einer konkreten Zeit und an einem konkreten Ort, um die Erforschung der Klassenwandlungen und insbesondere der Bewußtseinswandlungen, welche die gesetzmäßigen Folgen der Errungenschaften und gleichzeitig die notwendige Voraussetzung für weitere Erfolge der Arbeiter- und Bauern-Macht darstellen.

Die polnischen marxistischen Soziologen können leider noch keine Arbeitsergebnisse im Bereich einer analogen Problematik und auf Grund analog gesammelter und ausgenutzter Quellen vorlegen. Wir müssen uns lediglich auf eine gezwungenermaßen kurze Information über unsere Absichten und Vorbereitungen auf diesem Gebiet beschränken.

I

Die Aufnahme konkreter, sich auf den Marxismus gründender gesellschaftswissenschaftlicher Forschungen über die Gegenwart, vor allem über das konkrete Inerscheintreten der Gesetzmäßigkeiten der Übergangsperiode in Volkspolen wurde noch im Laufe der Vorbereitungsarbeiten zum Ersten Kongreß der polnischen Wissenschaftler als eine wichtige Aufgabe gestellt. Die Einleitungsetappe der Verwirklichung dieser Aufgabe war zweifellos die Kritik der theoretischen und methodologischen Voraussetzungen der sogenannten Gebietsforschungen, die die bürgerliche Soziologie betrieben hatte. In einer Reihe von Arbeiten und Artikeln (Chalasinski, Hochfeld, Litwin, Nowakowski, Schaff, Szczepanski, Tomaszewski) befaßte man sich mit dem theoretischen Hintergrund der Konzeption des „Gebiets“ in der bürgerlichen Soziologie, mit

¹ Vortrag, gehalten am 24. Mai 1955 auf der Konferenz polnischer und deutscher Philosophen in Warszawa (vgl. den Bericht auf Seite 497).

der sogenannten „kleinen Soziologie“ und vor allem mit der Doktrin der Znaniecki-Schule; man versuchte, die Irrtümer aufzuzeigen und die Klassenquellen der theoretischen und methodologischen Voraussetzungen der Gebietsforschungen, die die polnische bürgerliche Soziologie betrieben hatte, zu entlarven. Man stellte ihnen die Theorie und Methode des historischen Materialismus gegenüber, indem man die Weisungen der Klassiker des Marxismus ausnutzte, gewisse Erfahrungen marxistischer ökonomischer Forschungen verallgemeinerte und versuchte, einige Kategorien und Begriffe, die das unerläßliche Instrument sowohl der Kritik als auch der eigenen Forschungsarbeiten darstellen, genauer zu präzisieren. Diese Kritik der Voraussetzungen der Konzeption und Methode der Gebietsforschungen der bürgerlichen Soziologie war vor allem unerläßlich, um sich den Einflüssen der bei uns seinerzeit populären Znaniecki-Schule zu entziehen. Da wir auf dem Boden der marxistischen Soziologie stehen, die wir als allgemeine Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung und als Methodologie der gesellschaftlich-geschichtlichen Wissenschaften auffassen, widersetzten wir uns dem Programm der sogenannten „kleinen Soziologie“ als einer sich mit der Geschichte nicht deckenden und von den materialistischen weltanschaulichen Grundlagen abgerissenen Disziplin über die subjektiven Typen der Beziehungen zwischen den Individuen, der gesellschaftlichen Strukturen und Modelle.

Wir waren gewillt, unsere Gebietsforschungen als eine besondere Art historischer Forschungen über die Gegenwart zu betrachten und diese Forschungen auf die Methodologie des historischen Materialismus zu stützen. Deshalb lehnten wir diese Konzeption des „Gebiets“ ab, nach der man soziale Erscheinungen je nach dem „soziologischen Typ“ lokalisiert, der auf der Grundlage der verschiedenartigsten idealistischen und metaphysischen Voraussetzungen konstruiert ist. Wir erinnerten daran, daß die marxistische Typologie der konkreten historischen Lokalisierung gesellschaftlicher Erscheinungen untergeordnet ist; der Ausgangspunkt einer solchen Lokalisierung ist die Feststellung der entscheidenden Rolle der ökonomischen Veränderungen innerhalb der historischen Prozesse in ihrer Gesamtheit, ihre Grundlage bildet die marxistische Konzeption der gesellschaftlich-ökonomischen Formation, ihr zentrales Glied ist die Problematik des Klassenkampfes. Die Besonderheit dieser ihrem Wesen nach historischen Forschungen über die Gegenwart oder die nahe Vergangenheit sehen wir darin, das erstens in ihnen jene Art der Darstellung gesellschaftlicher Prozesse angewandt wird, die Engels die „logische Methode“ nannte (das tut aber in größerem oder kleinerem Grade jeder Historiker), und daß zweitens bei diesen Forschungen spezifische Forschungstechniken und spezifische Möglichkeiten zur Prüfung der Daten und Ergebnisse die Hauptrolle spielen.

Unsere Kritik der Voraussetzungen der von der bürgerlichen Soziologie betriebenen Gebietsforschungen hatte wesentliche Fehler. Ein großer Fehler war z. B. die Tatsache, daß fast vollständig eine Analyse der Errungenschaften und Fehler derjenigen in Vorkriegspolen wirkenden Zentren, die man die Krzywicki-Schule nennen kann, außer acht gelassen wurde. Die grundlegenden Fehler der Kritik standen jedoch mit ihrer

Allgemeinheit in Zusammenhang. Es war indessen schwierig, über die Schranken dieser Allgemeinheit hinauszugehen, solange noch keine eigenen Forschungsversuche auf der Grundlage völlig anderer Voraussetzungen vorlagen.

Die Aufgabe, Gebietsforschungen zu betreiben, entsteht aber nicht nur aus dem Bedürfnis, die Kritik der bürgerlichen Soziologie zu vertiefen und zu konkretisieren und die Theorie und Methode des historischen Materialismus im Kampf mit der feindlichen Ideologie zu bereichern. Es gibt wichtige Gründe, die uns eine bestimmte Problematik, einen bestimmten Gegenstand solcher Forschungen diktieren. Die Aufgabe, die marxistische Methodologie der gesellschaftlich-historischen Forschungen zu bereichern, wäre sehr einseitig, ja direkt falsch aufgefaßt, wollte man sie bewältigen, ohne die komplizierten gesellschaftlichen Prozesse zu erforschen, die den Lebensinhalt in Volkspolen bilden, die um uns her, in uns selbst und durch uns vor sich gehen. Es scheint, als sollten auf Material aus dem Gebiet gestützte Monographien, entsprechend gesammelt, bearbeitet und analysiert, einen integralen Teil dieser Forschungen darstellen.

Die Überzeugung von der Notwendigkeit monographischer Bearbeitungen dieser Art ist in letzter Zeit bei uns allgemein geworden. Die Nutzlosigkeit der bisherigen Praxis, die bekannten allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung oder sogar die für den Verlauf der Volksrevolution in Polen spezifischen Gesetzmäßigkeiten durch mehr oder weniger typische Beispiele zu illustrieren, tritt immer mehr zutage. Es wird immer klarer, daß die in den Arbeiten über den historischen Materialismus leider verbreitete illustrierende Prozedur nicht zur Vertiefung der Kenntnisse gesellschaftlicher Prozesse führt, die für unser Land in der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus charakteristisch sind. In ihrer karikaturähnlichen Gestalt, die leider nicht selten ist, beruht diese Prozedur darauf, daß Schlußfolgerungen, die aus Erwägungen über bekannte Regelmäßigkeiten deduziert sind, als Kriterien für die Auswahl der Tatsachen und Angaben angewandt werden, die dann unter dem Gesichtspunkt jener bekannten Gesetzmäßigkeiten analysiert werden. Es ist also nicht verwunderlich, daß hier das Resultat sich nur formal vom Ausgangspunkt unterscheidet. Eine solche Prozedur kann kein neues Wissen über die gesellschaftliche Wirklichkeit bringen, es kann die Theorie und Methode des historischen Materialismus nicht bereichern und entwickeln. Schlimmer noch, diese Prozedur ist gerade der beste Verbündete des Schematismus und Dogmatismus, das geeignetste Instrument der berüchtigten Schönfärberei.

Man braucht nicht zu beweisen, daß ein solches Betreiben des historischen Materialismus *nicht* der Lösung der Aufgaben dient, die unsere Epoche uns stellt. Die allgemeinen Gesetze und Tendenzen der Entwicklung unserer Gesellschaft kennen wir zwar, es läßt sich wohl allgemein feststellen, daß die Politik von Partei und Regierung die Anforderung von Entwicklungsgesetzen unserer Gesellschaft im Prinzip richtig erfüllt. Wenn jedoch trotzdem dauernd viele Fehler begangen werden, wenn die

Praxis in vielen Fällen blind weiterschreitet, dann ist daran u. a. die Wissenschaft schuld, die der Praxis nicht hilft, das Verhältnis zwischen den Zielsetzungen und den Ergebnissen einer Politik, die sich auf die allgemeine Kenntnis der Gesetze im ganzen und deren Anforderungen stützt, einerseits und den Einwirkungen der elementaren Prozesse, die immer noch in großer Zahl nicht erkannt und nicht gemeistert werden, andererseits zu registrieren und zu analysieren. Infolgedessen wird in gewissen Zeitabständen über Fragen diskutiert, die völlig spontan „herangewachsen sind“ und die auf dem einen oder anderen Abschnitt ein wesentliches Hindernis für die Realisierung der Aufgaben des sozialistischen Aufbaus darstellen. Leider haben in diesen Diskussionen bei uns die Soziologen am allerwenigsten zu sagen. Das ist verständlich, denn man verlangt von ihnen keinen publizistischen Eindruck, sondern einen kompetenten Rat, dem die wissenschaftliche Analyse entsprechend gesammelter Tatsachen zugrunde liegt. Diesen aber können sie nicht geben, weil sie auf den Gebieten, von denen die Rede ist, keine genauen Forschungen betreiben. Das Leben fordert von uns immer weniger Arbeiten, die noch einmal das beweisen, was die Theorie im allgemeinen schon lange bewiesen hat und was die Praxis — ebenfalls im allgemeinen — ohne unsere Teilnahme beweist. Das Leben fordert von uns dagegen eine reale theoretische Unterstützung bei der Meisterung von Prozessen und Erscheinungen, die immer noch wenig erkannt sind und daher auch noch nicht gemeistert werden.

II

Im Rahmen der Untersuchungen über die Entfaltung der Volksrevolution und insbesondere über die Wandlungen, die mit dem sozialistischen Aufbau in Polen in Zusammenhang stehen, ist es unerlässlich, Forschungen über die Klassenumwandlungen zu betreiben. Darunter erscheinen als besonders weittragend Forschungen über die Strukturumwandlungen, über die Gestaltungswege, über die Entwicklungsdynamik und -perspektiven sowie über das Bewußtsein der Arbeiterklasse als der führenden Kraft eines Volkes, das den Sozialismus aufbaut. Dementsprechend haben wir beschlossen, einen Forschungszyklus über das Thema: „Die Arbeiterklasse in Volkspolen — ihre Rolle, Lage, Struktur und ihr Bewußtsein“ in Angriff zu nehmen und allmählich zu verwirklichen.

Aus verschiedenen Gründen haben wir uns jedoch erst einmal damit befaßt, das vorhandene ziemlich reiche Material an Erinnerungen auszuwerten, deren Inhalt das Schicksal der Arbeiter in der Vorkriegszeit bildet. Dieses Material beschlossen wir unter einem gewissen besonderen Gesichtspunkt zu bearbeiten, unter dem Gesichtspunkt einer Analyse des Gestaltungsprozesses des revolutionären Bewußtseins der Arbeiter im Polen der Kapitalisten und Großgrundbesitzer. Hier ging es uns um zwei Dinge. Erstens, indem wir die sogenannte Methode der persönlichen Dokumente, die für die Znaniecki-Schule charakteristisch ist, einer Kritik unterzogen, wollten wir die Bedingungen und Grenzen der Auswertung von Erinnerungsmaterial auf Grund marxistischer methodolo-

gischer Voraussetzungen festlegen. Zweitens wollten wir uns von der Tradition jener Forschungen über die Arbeiterklasse in Vorkriegspolen lösen — Forschungen, wie sie vor allem durch die Krzywicki-Schule betrieben wurden —, in denen das Proletariat im besten Falle als eine Masse unglücklicher, leidender und sich ohnmächtig empörender Menschen auftrat, wir wollten die Arbeiter als Mitglieder der Klasse zeigen, der die objektive Lage auf ebenso objektive Art die historische Mission zuerteilt hat, den Kapitalismus zu stürzen und den Sozialismus zu errichten. Wir waren der Meinung, daß ein entsprechend ausgenutztes und bearbeitetes Erinnerungsmaterial, durch andere Quellen ergänzt und mit ihnen zusammengestellt, die Grundlage bilden kann für Studien über die Bedingungen der Gestaltung der Psychologie des Proletariats, sowie über die gegenseitigen Zusammenhänge der gesellschaftlichen Psychologie und der gesellschaftlichen Ideologie der Arbeiterklasse in Vorkriegspolen.

Ein Bericht über die erste Phase dieser Studien wurde seinerzeit in der „Mysl Filozoficzna“ (Nr. 4, Jahrg. 1953) veröffentlicht. Eine weitere Bearbeitung der Materialien ist noch im Gange. Jetzt sind wir uns jedoch bereits dessen bewußt, daß unsere Arbeitsergebnisse hier aus verschiedenen Gründen sehr arm sind und künftigen Forschungen über die Arbeiterklasse in Volkspolen nur wenig geben können. Und mit diesen Forschungen gerade können wir nun nicht mehr länger zögern.

Die Behauptung, die neue Arbeiterklasse, die sich unter den Verhältnissen des sozialistischen Aufbaus bildet, sei eine „unbekannte Klasse“, scheint ein Paradoxon zu sein, dieses Paradoxon spiegelt jedoch die wesentlichen Mängel unseres Wissens über den wahren Verlauf der gigantischen und komplizierten Klassenumwandlungen wider, die im Laufe des sozialistischen Aufbaus vor sich gehen, insbesondere über die subjektive Seite dieser Umwandlungen.

So sagen wir z.B. ganz richtig, die Arbeiterklasse sei die führende, leitende Kraft der den Sozialismus aufbauenden Nation. Den Mechanismus dieser Erscheinung kennen wir jedoch etwas näher nur unter einem gewissen besonderen Aspekt, nämlich unter dem Aspekt der führenden Rolle der Partei der Arbeiterklasse. Schon unter den Bedingungen des revolutionären Kampfes um die Macht erfordert das Problem der führenden Rolle der Arbeiterklasse gegenüber den nichtproletarischen Massen der Werktätigen eine Analyse des Verhältnisses zwischen Partei und Arbeitermassen. Jedoch in einer schon geformten kapitalistischen Gesellschaftsordnung, insbesondere in deren imperialistischem Stadium und in Ländern mit hoch- und mittelentwickeltem Kapitalismus, haben das Wachstum des Proletariats und seine inneren Strukturänderungen keinen stürmischen Charakter, und sie verlaufen als Schichtenbildungen um einen verhältnismäßig stabilen Arbeiterkern herum, der langjährige Klassentraditionen besitzt. Unter den Verhältnissen der Arbeitermacht dagegen, den Verhältnissen des sozialistischen Aufbaus, unterliegt die Arbeiterklasse wichtigen und gewaltigen quantitativen und strukturellen Änderungen, die ein solches Ausmaß und eine solche Spannung besitzen, wie sie auch die Geschichte der gewaltigsten indu-

striellen Revolutionen der Epoche des Kapitalismus nicht kannte. Diese Wandlungen sind in verhältnismäßig rückständigen und schwach industrialisierten Ländern, in denen die reaktionäre Politik der Clique der Bourgeoisie und der Großgrundbesitzer sowie die Abhängigkeit vom Auslandskapital in den Vorkriegsjahren zu einem wirtschaftlichen Rückschritt geführt hatten, nun besonders stürmisch. Die Machtergreifung durch die Arbeiterklasse, die Vergesellschaftung der grundlegenden Industriezweige, die Planwirtschaft, die sozialistische Industrialisierung sowie die ständige Entwicklung der Formen des wirtschaftlichen Zusammenschlusses zwischen Stadt und Land führen zu einer gesetzmäßigen — und stürmischen — zahlenmäßigen Steigerung der Arbeiterklasse und zu gesetzmäßigen — und stürmischen — Wandlungen in deren Struktur. Die besten Elemente des ehemaligen Klassenkerns gehen im Partei-, Staats-, Verwaltungs- und technischen Apparat auf. Kristallisiert sich nun die neue Arbeiterklasse um die übrigen Elemente des alten Proletariats, die wahrscheinlich weniger entwickelt, weniger geistig begabt, oft auch ideologisch rückschrittlich sind? Doch nicht. Also um wen denn? Sicher doch um die Avantgarde, d. h. um die Partei, die nach einer bekannten Bezeichnung der Hebel im Mechanismus des Funktionierens der Volksmacht, im System des proletarischen Staates, d. h. des zu einem Staat organisierten Proletariats, ist. Und sicherlich auch um die führenden Elemente der technischen und Verwaltungsintelligenz, die mit der Partei verbunden ist, aus der Arbeiterklasse hervorgeht, aber gleichzeitig außerhalb der Arbeiterklasse als solcher entsteht. Wie aber geht dieser Prozeß der Schichtenbildung neuer Arbeitergruppen um einen solchen Kern vor sich? Dies ist ein Problem von riesiger praktischer Bedeutung. Wir wissen darüber indessen außergewöhnlich wenig. Was können wir also unter solchen Bedingungen über die reale Erfüllung der leitenden Funktion durch die Arbeiterklasse als Führerin einer den Sozialismus aufbauenden Nation sagen außer Gemeinplätzen und außer der Illustrierung bekannter Thesen durch entsprechend ausgewählte und präparierte Beispiele?

Die neue Arbeiterklasse wächst vor allem auf die Art und Weise, daß sie ungewöhnlich stürmisch Volksmassen in sich aufnimmt, die durch ihre gestrige und heutige Position, durch ihre traditionellen ideologischen Belastungen, durch den Mangel einer produktionsgebundenen und politischen Zugehörigkeit zum Proletariat, durch ihre kleinbürgerliche Herkunft oder kleinbürgerlichen Milieuverbindungen für die Einflüsse der bürgerlichen Ideologie besonders anfällig sind und selbst manchmal bis über beide Ohren in kleinbürgerlichen Irrtümern und Vorurteilen stecken. In Polen hat die neue Arbeiterklasse stürmisch die ganze Reserve nicht nur der fluktuierenden Arbeitslosigkeit, sondern auch die ungeheure versteckte und chronische Arbeitslosigkeit in sich aufgenommen, deren pathologische Ausmaße für unsere Wirtschaftsverhältnisse während der Vorkriegsjahre so charakteristisch waren. Gleichzeitig bildet sich die neue Arbeiterklasse unablässig aus der Bauernschaft, der Jugend, den Frauen. Unter diesen Verhältnissen entsteht die ganze komplizierte Problematik der Schwierigkeiten des Hin-

einwachsens der neuen Arbeiter in die Arbeiterklasse, der Schwierigkeiten des Sichherauskristallisierens von Belegschaften und Arbeitermilieus mit einem klaren und verhältnismäßig stabilen Profil. Gleichzeitig damit entsteht auch das praktische Problem der Formen und des Inhaltes einer organisierten politischen, ideologischen und kulturellen Einwirkung nicht auf eine abstrakte Arbeiterklasse an sich, sondern auf bestimmte und erst entstehende Belegschaften und Arbeitermilieus. Auf diesem Gebiet betätigen wir uns immer noch blind, tastend, oft intuitiv, oder auf der Grundlage eher laienhafter Verallgemeinerungen unserer eigenen Erfahrungen. Es kann also nicht wundernehmen, daß diese Einwirkung manchmal nur kleine Ergebnisse zeitigt. Und die Wissenschaft hilft hier nicht, weil sie bislang außer Gemeinplätzen und Illustrationen nichts zu bieten hat.

Wir haben auch z. B. keine Antwort auf die Frage, in welchem Maße und in welcher Hinsicht die neue Arbeiterklasse eine „Durchgangsklasse“ ist. Wir wissen, daß der Erwerb eines Berufes und einer Stellung als Arbeiter für das Bauernkind in den Vorkriegsjahren einen wahren Aufstieg bedeutete, der dann im allgemeinen schon keinen Ehrgeiz mehr weckte, über die Arbeiterklasse hinaus in die Intelligenz einzugehen. Diese Bewußtseinserscheinung, deren Existenz uns u. a. zahlreiche Aussagen in den Erinnerungen beweisen, war durch die damalige ökonomische Situation objektiv bedingt. Wenn es jedoch um die heutigen Verhältnisse geht, so wissen wir jedenfalls, daß der Weg zum Aufstieg, der bedingt ist durch ein ganzes System von Maßnahmen und Anspornungsmitteln, die aus den Bedürfnissen, Möglichkeiten und Entwicklungstendenzen der sozialistischen Wirtschaft hervorgehen, in zahlreichen Fällen von der Situation eines nichtqualifizierten Arbeiters bäuerlicher Herkunft durch die Erhöhung der Qualifikation bis zu einer leitenden Stellung in Technik, Verwaltung oder politischem Apparat führt. Derartige Wege und Perspektiven des gesellschaftlichen Aufstiegs bringen auch bestimmte Muster und Lebensbestrebungen hervor. Diese Angelegenheit ist der Erforschung und einer Analyse auf Grund konkreten Materials wert, da von den Ergebnissen solcher Forschungen die Formen unserer bewußten ideologischen und kulturellen Einwirkung auf die Massen abhängen können.

Wir haben einige Beispiele angeführt, um die scheinbar so paradoxe These zu illustrieren, die neue Arbeiterklasse sei in gewissem Sinne eine „unbekannte Klasse“. Die Vertiefung des Wissens über die Einzelheiten des Gestaltungsprozesses und der Entwicklung der neuen Rolle, der neuen Lage, der neuen Struktur und des neuen Bewußtseins jener Klasse, die schließlich die führende Kraft der den Sozialismus aufbauenden Nation ist, drängt sich als praktische Aufgabe auf, unlösbar verbunden mit der Aufgabe, die Erscheinungen zu meistern, die bisher in beträchtlichem Maße spontan verlaufen, wenn sie auch, allgemein genommen, aus der Verwirklichung der Anforderungen der Entwicklungsgesetze des Sozialismus entspringen.

Es ist kein Zufall, daß die Erscheinungen, um deren Erkenntnis und Beherrschung es hier geht, vor allem der subjektiven Seite des gesell-

schaftlichen Lebens angehören. Trotzdem kann man sie nur insoweit kennenlernen und beherrschen, als man ihren wahren Zusammenhang mit den objektiven Bedingungen, mit der Wirkung der ökonomischen Gesetze, mit den Klassenverhältnissen, mit der objektiven Seite des Klassenkampfes erfaßt. Es genügt dabei nicht, sich auf die allgemein bekannten Gesetze und auf die statistisch erfaßbaren, im ganzen genommenen Erscheinungen ihrer Wirkung zu berufen, obwohl das natürlich unerlässlich ist. Unerlässlich ist die allgemeine Analyse der Zusammenhänge zwischen der neuen Basis und dem neuen Überbau einerseits und dem zahlenmäßigen Wachstum der Arbeiterklasse, den Änderungen in der Rolle, der Struktur und im Bewußtsein des Proletariats andererseits. Es ist unerlässlich, die allgemeinen Zusammenhänge zwischen der sozialistischen Industrialisierung und den Klassenwandlungen zu beleuchten und die gesamte Dynamik dieser Zusammenhänge in Volkspolen statistisch zu erfassen. Gleichzeitig muß man sich jedoch dessen bewußt sein, daß die Vertiefung des Wissens um die subjektive Seite des Bildungsprozesses einer neuen Arbeiterklasse es erfordert, daß man den ganzen Apparat der Kenntnisse der allgemeinen Gesetze und das ganze Material der allgemeinen, die Gesamtheit umfassenden statistischen Daten in einem konkreten Milieu einsetzt. In diesem konkreten Milieu bildet, kristallisiert und entwickelt sich auf der Grundlage der neuen gesellschaftlichen Beziehungen die neue Klasse. Selbstverständlich werden das sehr verschiedenartige Milieus sein. Die kennzeichnendsten unter ihnen werden jedoch diejenigen sein, die auf der Basis der neuen großen Produktionsbetriebe, welche im Laufe der sozialistischen Industrialisierung errichtet wurden, entstehen. Hier vor allem bildet sich die neue Arbeiterklasse um einen erfahrenen politischen und technischen Kern herum, der oft von anderen Großbauten gekommen ist, sie bildet sich aus den Massen der Jugend, der Bauern, der Frauen, aus der ortsansässigen und von weither gekommenen Bevölkerung. Aus jenen verschiedenartigsten Elementen bildet sich hier unter den verschiedensten Schwierigkeiten ein gewisses, an bestimmte objektive Bedürfnisse angeglichenes Kollektiv, mit einer bestimmten Struktur und einer verhältnismäßigen Stabilität, das bestimmte Formen der politischen, ideologischen und kulturellen Einwirkung erfordert, deren Ziel es wäre, der Führung durch die Partei Wirksamkeit zu gewährleisten und die Bewußtseinswandlungen in die erforderliche Bahn zu lenken, was die unerlässliche Voraussetzung dafür ist, daß die neue Arbeiterklasse ihre Funktion als Führerin der den Sozialismus aufbauenden Nation wirklich erfüllt.

Aus diesem Grunde können Forschungen über die Arbeiterklasse in Volkspolen nicht ohne monographische Studien über konkrete Arbeitermilieus auskommen, vor allem nicht ohne Studien über die Belegschaften der großen Bauten des Sozialismus. Jede dieser Monographien, die alle außerordentlich viel Arbeit, beträchtliche Mittel und erhebliche Kader erfordern, besitzt bestimmten Erkenntniswert natürlich nur für eine der zahlreichen Arten von Milieus. Das war das Argument, das gegen den Kräfteaufwand, den diese Forschungen erheischen, geltend

gemacht wurde. Dieses Argument ist indessen nicht richtig. Nicht zufällig wählen wir zum Objekt unserer Forschungen einen neuen großen Produktionsbetrieb. Die allseitige Erforschung des Arbeitermilieus eines solchen Betriebes schenkt uns Wissen nicht nur um dessen unwiederholbare Spezifik, sondern auch darüber, in welchen Grenzen und unter welchen Bedingungen die erhaltenen Ergebnisse und Erfahrungen für weitere Forschungen und für das praktische Handeln dienen können.

So begründen wir, grob genommen, unser Forschungsprogramm über die Arbeitermilieus der Großbauten des Sozialismus als eine Form der Studien über die Wandlungen der Rolle, Lage, Struktur und des Bewußtseins der Arbeiterklasse in Volkspolen. Man braucht nicht zu ergänzen, daß die Verwirklichung dieses Programms anfängt mit der Wahl eines Objekts, wobei diese Wahl unter anderem durch die beschränkten Kadermöglichkeiten diktiert wird.

III

Zum Schluß möchten wir einen einleitenden Abriß der Problematik geben, auf die unsere Forschungen zunächst abzielen, sowie im allgemeinen einige organisatorische Absichten mitteilen.

Wir werden zuerst aus der Forschungsgruppe eine kleine Gruppe von Mitarbeitern aussondern, deren Aufgabe es sein wird, die gesamten Angaben, welche für eine „Vergleichsskala“ ihrer Art unerläßlich sind, zusammenzustellen und systematisch zu ordnen. Hier geht es um alle Angaben, die im Maßstab des ganzen Landes die ökonomische Entwicklung, den Prozeß der Industrialisierung, die quantitative Entwicklung und die Struktur der Arbeiterklasse im Zusammenhang mit den allgemeinen Wandlungen in der Bevölkerungsstruktur unseres Landes, die Politik unseres Staates auf sozialem und kulturellem Gebiet charakterisieren, unter besonderer Berücksichtigung der Problematik des Kampfes um die Gewährleistung der Voraussetzungen, welche das zahlenmäßige Wachstum sowie die Hebung des kulturellen und technischen Niveaus der Arbeiterklasse usw. usf. erfordern. Die gleiche Mitarbeitergruppe wird sich auch damit befassen, die verschiedenen Materialien sicherzustellen, die bei der Beleuchtung der erforschten Probleme Hilfe leisten können.

Der Hauptteil der Forschungsgruppe wird sich auf das gewählte Industrieobjekt konzentrieren. Indem die Gruppe die Materialien der Verwaltung, der Parteiorganisation, der Gewerkschaftsorganisation und der Jugendorganisation auswertet, mit den Teilnehmern des Milieus am Arbeitsplatz, am Wohnort, bei der Freizeit und in der gesellschaftlichen Arbeit direkten Kontakt anknüpft und diesen Milieus vor allem in der Kultur- und Volksbildungsarbeit hilft (aber nicht ausschließlich auf diesem Gebiet), indem sie auf zweckmäßige Weise Interviews veranstaltet und bestimmte vielschichtige Umfragen durchführt, wird sie Angaben sammeln, diskutieren und bearbeiten, die sich hauptsächlich auf folgende Fragen und Probleme beziehen:

1. Die Kennzeichnung des Betriebs und seiner Stellung im Prozeß der sozialistischen Industrialisierung des Landes. Die Geschichte der

Organisation und der Entwicklung des Betriebes. Sein Zustand und seine weiteren Perspektiven.

2. Die Betriebsbelegschaft: ihre Bildung, ihre aktuelle Struktur, die Probleme ihrer Entwicklungsdynamik. Auf diesem Gebiet wird es notwendig sein, möglichst komplette Angaben über die Dynamik der Wandlungen in der Zusammensetzung und Schichtenbildung der Belegschaft unter verschiedenen Gesichtspunkten zu sammeln (gesellschaftliche Herkunft, Wege und Quellen des Zustroms, Wege und Richtungen des Abwanderns, Alter, Geschlecht, Familienstand, Bildung, Beruf und Qualifikationen, wie lange beschäftigt, Parteizugehörigkeit, Zugehörigkeit zur Jugendorganisation und Gewerkschaftszugehörigkeit usw.). Hier wird man auch Probleme erörtern müssen wie: das Problem des Kerns, um den herum sich die Belegschaft gebildet hat, seine Charakteristik und sein Schicksal, das Problem der Verbindungen der Belegschaftsmitglieder mit dem ehemaligen Milieu und Schwierigkeiten des Hineinwachsens in das neue, das Problem der Arbeiter, die zugleich Bauern bleiben, das Problem der Fluktuation der Belegschaft usw.

3. Die materiellen Lebensverhältnisse der Arbeiter des Betriebs: Wohnung, Ernährung und Versorgung, Arbeitsbedingungen, Löhne, Arbeits- und Wohnhygiene, Gesundheitsstand, Familienfürsorge, Fürsorge für Mutter und Kind.

4. Das Kulturleben des Milieus. Seine Organisation. Kulturhaus, Kino, Theater, Konzerte, Vorträge, Lektüre usw. Sport. Andere Zerstreuungen. Mechanismus und Ergebnisse der organisierten kulturellen Einwirkung auf den kulturell bewußtseinsmäßigen Untergrund, und zwar sowohl den traditionellen, d. h. aus dem ehemaligen Milieu übertragenen, wie auch den neuen, der sich spontan unter dem Einfluß der verschiedenen Muster bildet, die sich auf dem Grund des Milieus selbst und unter dem Druck von außen kommender Faktoren kreuzen (manchmal klassenmäßig und ideologisch feindlich). Schwierigkeiten der Bildung einer neuen Kultur der Arbeiterklasse.

5. Wege, Muster, Möglichkeiten und Perspektiven des gesellschaftlichen Aufstiegs der Belegschaftsmitglieder. Kulturelle Einwirkung und Problematik des Aufstiegs. Frage der Hebung der Qualifikation, Schulung und Studien. Rolle des Arbeitswettbewerbs und Rationalisatorentums. Formen und Bereich der Beförderung von Arbeitern auf leitende Stellungen in Verwaltung, Technik und Politik. Analyse einer gewissen Anzahl von Aufstiegswegen auf Grund faktischen Materials. Der Versuch einer Analyse des Problems, ob, in welchem Maße, in welcher Hinsicht, in welchem Sinne die neue Arbeiterklasse den Charakter einer „Durchgangsklasse“ in der Periode der sozialistischen Industrialisierung des Landes besitzt.

6. Belegschaft und technische Leitung und Verwaltung, Arbeiter und technische Intelligenz im Betrieb.

7. Formen der Verbindung des Betriebs und seiner Belegschaft mit dem Dorf. Betriebliche Verbindungsbewegung mit dem Dorf. Formen, in denen hier die leitende Rolle der Arbeiterklasse zutage tritt.

8. Erscheinungen und Formen der Verbindung des Betriebs und seiner

Belegschaft mit der Hauptstadt. Ökonomische, politische, kulturelle Verbindungen, Teilnahme der Belegschaftsmitglieder am Leben und an den Belangen der Hauptstadt.

9. Bildung neuer Sitten, einer neuen Moral und einer neuen Weltanschauung. Bildung einer neuen politischen Ideologie, Kampf des Neuen mit dem Alten bei der Bildung des neuen Bewußtseins. Verhältnis zur Arbeit. Verhältnis zum sozialistischen Eigentum. Gesellschaftliches Interesse und individuelles Interesse. Frage der Kirche und der Religion. Ideologische Schulung und Produktionspraxis, Praxis des täglichen Lebens, politische Praxis. Patriotismus und Nationalismus. Internationalismus. Bildung sozialistischer Überzeugungen. Probleme der Wandlungen in den Sitten und Bräuchen.

10. Die Jugend des Betriebs.

11. Die Frauen des Betriebs.

12. Die Problematik der leitenden Rolle der Parteiorganisation und ihrer Verbindung mit der Betriebsbelegschaft — auf Grund der Analyse aller Probleme, die in den vorherigen Punkten genannt wurden.

Es ist hier nicht der Ort, die einen oder anderen Einzelheiten aus dem Gebiet unserer methodologischen und technischen Vorhaben darzustellen. Wir wollen nur mit vollem Nachdruck das Postulat hervorheben, Forschungen über die kulturell-bewußtseinsmäßige und ideologisch-politische Seite der Problematik in enger Verbindung mit einer Analyse der Struktur des Milieus, seiner Geschichte, seiner Stellung im Leben des ganzen Landes sowie im Leben des urbanistischen (also auch ökonomischen, verwaltungsmäßigen, politischen und kulturellen) Organismus zu führen, zu dem das Milieu und der Betrieb als dessen Basis gehören.

Die Arbeit an der Sammlung, systematischen Ordnung und Beurteilung dieser Materialien wird zweifellos sehr mühselig und schwierig sein. Wir beginnen hier mit einer einleitenden Kenntnisnahme der Materialien der Verwaltung und der Parteiorganisation, gehen dann dazu über, die ersten direkten Verbindungen mit den Belegschaften aufzunehmen, also zu Gesprächen und Interviews, die entsprechend geleitet werden, dann legen wir die Formen unserer Teilnahme am Leben des Betriebs und unserer Hilfe für dessen Kultur- und Volksbildungsarbeit (und, wenn möglich, auch auf anderen Gebieten) fest, und erst dann werden wir an die Bearbeitung der unerläßlichen (und nur der unerläßlichen) Umfragen herangehen, an die Sammlung quantitativer Angaben, die Komplettierung des Materials und der Information über die einzelnen Teile unserer Problematik.

Methodologische und technische Einzelheiten anzuführen wäre u.a. aus dem Grunde voreilig, da wir sie erst nach der einleitenden Kenntnisnahme der Materialien und nach der Anknüpfung der ersten direkten Verbindungen an Ort und Stelle sowie auch erst dann festlegen können, wenn wir bereits wenigstens einige, das ganze Land betreffende Angaben besitzen, deren Sammlung dem abgestellten Teil der Forschungsgruppe als Aufgabe zufallen wird. Auf Grund dieser Kenntnis der Problematik, die wir gegenwärtig besitzen und die wir darauf stützen, was uns von den Gesetzen und Entwicklungserscheinungen unserer Gesellschaft im

Lichte der marxistischen Wissenschaft bekannt ist, können wir leider bei der Festsetzung jener methodologischen und technischen Einzelheiten unserer Forschungen noch nicht weiter gehen, wenn wir die Wiederholung allgemein bekannter und banaler Dinge vermeiden und uns gleichzeitig davor hüten wollen, unbestätigte Hypothesen aufzustellen.

Wir beginnen unsere Arbeit, die, wie bereits hervorgehoben, mühselig und ziemlich langwierig sein wird, mit einer erheblichen Verspätung in bezug auf die angewachsenen Bedürfnisse. Wir beginnen sie gleichzeitig gezwungenermaßen auch eher auf einer kleinen Front. Man braucht nicht hinzuzufügen, daß wir dabei die Erfahrungen unserer Kollegen aus anderen Ländern des Lagers des Sozialismus, u. a. die Erfahrungen unserer deutschen Kollegen, auswerten möchten. Unser gegenwärtiges Treffen sollte zu einem wichtigen Kettenglied ständiger wissenschaftlicher Verbindungen auch auf diesem Gebiet werden.

DISKUSSION

Über Fragen der Logik

FRIEDRICH BASSENGE (Berlin):

Als die Redaktion der „Einheit“ die dort geführte Diskussion über die formale Logik abschloß, mußte sie feststellen, „daß sowohl über den Gegenstand als auch über das Verhältnis von formaler Logik und Dialektik keine Klarheit und Übereinstimmung besteht“ (2/1953/194). Sind wir darin durch die Diskussion, die in unserer Zeitschrift geführt wurde, nun weitergekommen? Ich glaube, daß diese Frage bei nüchterner Beurteilung verneint werden muß. Als Ergebnis dieser Diskussion kann man in der Tat kaum mehr als die wenigen Punkte ansprechen, die Georg Klaus in seinem Aufsatz über „Fogaras Logik und die Lehre vom logischen Schluß“ (Aufbau 5/1955/440) formuliert hat. Aber ist das Wort „Ergebnis“ nicht schon ein Euphemismus? Hat ein Kampf der Meinungen stattgefunden; hat dabei irgend jemand die anderen überzeugt; sind die Punkte, die Klaus anführt, als die Thesen anzusprechen, die siegreich aus dem Streit der Meinungen hervorgegangen sind? Ich habe den Eindruck, daß niemand den anderen überzeugt hat und daß die Klausschen Punkte nur die schmale Plattform markieren, auf der sich alle Diskussionsteilnehmer schon am Anfang befunden haben. Einige Seiten nach dem Aufsatz von Klaus findet man in derselben „Aufbau“-Nummer ein Distichon Schillers, mit dem man die Situation also wohl charakterisieren kann (obgleich durchaus *gegeneinander* gesprochen worden ist):

Einer, das höret man wohl, spricht nach dem andern, doch keiner

Mit dem andern; wer nennt zwei Monologen Gespräch?

Wie kommt es, daß kein echtes Gespräch, daß kein echter Streit der Meinungen und kein echtes Ergebnis zustande kommen will? Ich meine, es liegt daran, daß wir mit einem gewissen „Schematismus“ an Fragen heranzugehen versuchen, „die sich nicht mit einem Schlage — und erst recht nicht mit einem Schlagwort — lösen lassen“ (Gropp in der „Einheit“, Heft 2, 1953, S. 183). Um mit Engels zu reden: „Es ist dies nur eine andere Wendung der alten beliebten, ideologischen, sonst auch aprioristisch genannten Methode, die Eigenschaften eines Gegenstandes nicht aus dem Gegenstand selbst zu erkennen, sondern sie aus dem Begriff des Gegenstandes beweisend abzuleiten“ (Anti-Dühring, Berlin 1948, S. 115). Wir sind immer allzu sehr darauf erpicht, fertige Meinungen anzugreifen und zu verteidigen, statt uns in erster Linie an den *Gegenstand* zu halten, *ihn* in aller Ruhe ins Auge zu fassen und zu analysieren und damit „die Lösung an der Sache selbst herauszuarbeiten“ (Gropp a. a. O., S. 193). Das schließt nicht aus, das schließt vielmehr sogar ein: daß wir

uns bei jedem Schritt unserer Analyse, bei jeder Ansetzung eines Begriffes oder gar eines Bildes aller philosophischen Folgerungen bewußt sind, die sich daraus ergeben. Beides gehört zusammen: der unbefangene Blick auf den Gegenstand, auf die Sache einerseits — und das volle Bewußtsein, der volle Überblick der Konsequenzen andererseits, die sich aus der Auffassung und Beschreibung jedes Einzelzugs des Gegenstands ergeben. An beidem scheint es mir vielfach zu mangeln. Versucht man beides zu vereinigen, so lassen sich — das ist meine feste Überzeugung — auch in Dingen der Philosophie und auch in Fragen, wie sie den Gegenstand unserer Diskussion bilden, sehr viel mehr Dinge beweisen und sogar sehr viel mehr Menschen überzeugen, als dies nach dem bisherigen Verlauf unserer Diskussion anzunehmen wäre.

Die Absicht dieses Diskussionsbeitrages ergibt sich daraus von selbst: er will einerseits die „Sache“, um die es geht, eingehender analysieren, als dies bisher geschehen ist; er will andererseits schärfer als die bisherigen Diskussionsbeiträge die Konsequenzen vor Augen führen, die mit jedem Aspekt der Sache verknüpft sind. Ob es ihm dabei gelingt, die Richtigkeit des eigenen Aspektes zu beweisen und den Leser von dieser Richtigkeit zu überzeugen, muß dieser selbst entscheiden.

I. Die Sphären der logischen Gesetzlichkeit

1. Formale Logik als Kern der traditionellen Logik

In der Diskussion, die wir führen, geht es der Hauptsache nach um den *Gegenstand der Logik*. In der traditionellen Logik pflegt nun sehr viel abgehandelt zu werden, was zugleich Gegenstand der Erkenntnistheorie und Ontologie — allgemein gesprochen also der Philosophie — ist: etwa das Wesen der Wahrheit, des Begriffs, des Urteils, des Urteilsgegenstandes usw. Dasselbe Bild haben wir noch heute bei einer Logik wie der von Fogarasi. Es ist aber nicht zu verkennen, daß derartige Erörterungen im Rahmen einer Logik nicht deren Kern ausmachen. Gäbe es neben jenen allgemeinen Erörterungen nicht einen besonderen Kern der Logik, so sähe es um die Selbständigkeit der Logik als Wissenschaft sehr windig aus. Diesen Kern aber bildet offenbar das, was man zunächst einmal die *formale* Logik nennen kann, also in erster Linie die Theorie der Grundsätze und Schlüsse und vielleicht auch noch ein Teil der traditionellen Urteilslehre („Einteilung der Urteile“). Der übrige Teil der Logik, ihr „materieller Teil“ sozusagen, ist — systematisch betrachtet — der Erkenntnistheorie und Ontologie zu entlehnen, und zwar in solchem Umfang und in solcher Blickrichtung mindestens, daß er verstehen läßt, wovon in der formalen Logik die Rede ist. Die formale Logik selbst ist methodologisch Einzelwissenschaft und kein Teil der Philosophie. Nur deshalb ist sie prinzipiell „standpunktfrei“. Nur deshalb kann sie — als Logistik — auch von Einzelwissenschaftlern betrieben werden, die eine andere Zuleitung zu ihr geben als durch einen „materiellen“, genauer: philosophischen Teil. Die Dinge verhalten sich also nicht so, wie Schröter annimmt: daß nämlich die mathematische Logik, weil sie Logik sei, zugleich ein Stück Philosophie darstelle. Viel-

mehr ist alle „formale“ Logik, mag sie nun von Philosophen oder Mathematikern betrieben werden, sachlich immer Einzelwissenschaft.

Jener Kern der Logik, den wir soeben als formale Logik bezeichnet haben, ist zugleich derjenige Teil, dessen Inhalt die spezifischen logischen Gesetze ausmachen. Soweit es richtig ist, daß Wissenschaft vor allem Gesetzlichkeiten entdecken und Gesetze formulieren will, ist das Eigenrecht einer besonderen Wissenschaft von der Aufweisbarkeit einer besonderen Gesetzlichkeit abhängig. Damit aber hat es im Falle der Logik keine Not. Die Grundsätze und Schlußformen haben offenbar Gesetzescharakter und bringen objektive Gesetzlichkeiten zum Ausdruck. Man kann also die Frage nach dem Gegenstand der Logik von vornherein dahin beantworten: er bestehe in der logischen Gesetzlichkeit. Die Frage ist dann, worin diese Gesetzlichkeit bestehe und woher sie entspringe. Worin aber die logische Gesetzlichkeit besteht, das hängt in erster Linie davon ab, wofür sie gilt, was also das *Gebiet* dieser Gesetzlichkeit ist.

2. Denkgesetze als Gegenstand der Logik

Die herkömmliche Antwort auf die Frage nach dem Gebiet der logischen Gesetzlichkeit lautet: das Denken. Hiernach ist die Logik die Wissenschaft einer Gesetzlichkeit, die für das Denken gilt. Dafür spricht zunächst die in der Diskussion mehrfach betonte Doppeldeutigkeit der Redeweise vom „logischen Denken“. Sie kann nämlich einerseits das Denken des Logikers bedeuten — etwa im selben Sinne, indem naturwissenschaftliches Denken allein das Denken des Naturwissenschaftlers heißen kann. Dann aber bezeichnet diese Redewendung auch eine bestimmte Art von alltäglichem oder von nicht auf die Logik gerichtetem wissenschaftlichen Denken, — und jeder spürt sofort: gäbe es logisches Denken nicht in *diesem* Sinne, so hätte die Wissenschaft der Logik keinen eigenen Gegenstand. Anders ausgedrückt: gäbe es nicht diese tatsächliche „immanente Logik“ des Denkens (Linke), so gäbe es auch keine Logik als Wissenschaft. Dann aber liegt der weitere Gedanke sehr nahe, daß die Wissenschaft der Logik gar keinen anderen Gegenstand habe als eben diese „immanente Logik des Denkens“, daß also diese „immanente Logik“ eben die Gesetzlichkeit sei, die den Gegenstand der Logik als Wissenschaft bildet, — woraus sich also das Denken als Gebiet der logischen Gesetzlichkeit erweisen würde. Dabei wäre — wohlgedenkt — nicht nur das Denken des Alltags, sondern ebensosehr (aber wiederum auch nicht allein!) das Denken hochkomplizierter Wissenschaften, insbesondere auch das mathematische Denken, ins Auge zu fassen. Die Dinge lägen dann also ganz anders als in der Naturwissenschaft: das Denken des Naturwissenschaftlers hat nicht irgendein immanentes naturwissenschaftliches Denken, sondern die Natur selbst zum Gegenstand; das Denken des Logikers aber nicht eine Logik an sich, sondern eben das logische Denken. Dann wäre es aber durchaus falsch, daß die logischen Gesetze in keinem engeren Sinne Gesetze des Denkens wären als geometrische und physikalische Gesetze (wie dies Linke 2/1953/357 behauptet hat); vielmehr wären sie es im engsten und spezifischsten Sinne.

Ich glaube, daß die traditionelle Antwort auf die Frage nach dem Gebiet der logischen Gesetzmäßigkeit grundsätzlich völlig richtig ist. Man muß allerdings genau sagen, was hierbei Gesetzmäßigkeit und was Denken heißen soll.

Gesetzmäßigkeit muß hierbei offenbar als Normgesetzmäßigkeit verstanden werden. Das gilt wenigstens in dem Sinne, daß psychologische und logische Gesetzmäßigkeit des Denkens scharf zu scheiden sind. Die psychologischen Gesetzmäßigkeiten kann man dabei mit Harich als „Gesetzmäßigkeiten des Denkens als eines Bewußtseinsvorgangs“ (1/1953/177) bezeichnen. Die logische Gesetzmäßigkeit besteht dann „für“ das Denken „als Bewußtseinsvorgang“. Die psychologische Gesetzmäßigkeit ist also von Hause aus eine Seinsgesetzmäßigkeit, die logische eine Normgesetzmäßigkeit. Jede Normgesetzmäßigkeit kann aber natürlich in eine Seinsgesetzmäßigkeit des normativen Verhaltens transponiert werden. Eine solche Übersetzung ist im vorliegenden Falle gar nichts Er künsteltes, denn — historisch gesehen — ist zunächst einmal natürlich logisch gedacht worden, ehe aus diesem Denken logische Gesetze abstrahiert wurden. Die logische Gesetzmäßigkeit hat also sicher eher als Normgesetzmäßigkeit funktioniert (und war deshalb gewissermaßen partielle Seinsgesetzmäßigkeit), ehe sie als Normgesetzmäßigkeit entdeckt wurde. Ich glaube, daß man diese Verhältnisse hinreichend klarstellen kann, ohne „falschen Theorien Vorschub zu leisten“ (Harich a. a. O.).

Eine ganz andere Frage ist dann freilich die, ob die logische Gesetzmäßigkeit nicht nur in eine Seinsgesetzmäßigkeit des normativen Verhaltens, sondern auch in eine ontologische Seinsgesetzmäßigkeit, also eine Seinsgesetzmäßigkeit des Gegenstands des Denkens, überführt werden könne, ja ob sie vielleicht sogar — wie dies Harich und Linke behauptet haben — primär eine solche Seinsgesetzmäßigkeit darstelle. Auf diese Frage, die mir bei weitem die wichtigste der bisherigen Logik-Diskussion zu sein scheint, werden wir noch ausführlich zurückkommen. Vorläufig genügt uns die Feststellung — wie das auch Harich und Linke nicht bestreiten —, daß die logische Gesetzmäßigkeit als Gesetzmäßigkeit *für* das Denken funktioniert. Ehe wir die Frage des Charakters der logischen Gesetzmäßigkeit weiter erörtern, müssen wir uns darüber Rechenschaft geben, in welchem Sinne denn in diesem Zusammenhang von Denken allein die Rede sein kann.

Harich hat betont, daß Denken keineswegs unter allen Umständen Erkenntnis sei (181) — selbst logisch richtiges Denken nicht (182); ferner: daß die Logik mit dem Unterschied zwischen richtigem und wahren Denken stehe und falle (184). Anderer Auffassung sind vor allem Hoffmann und Klaus; sie glauben, daß eine solche Unterscheidung zum Idealismus führe. Ich halte Harichs These für richtig, und zwar zunächst einmal aus einem Grunde, den er selbst höchstens andeutet und der im übrigen in der ganzen Diskussion nicht beachtet worden ist.

Die Andeutung des Richtigen sehe ich in Harichs Satz, daß das Denken unentbehrlich sei, *um zu Erkenntnissen zu gelangen*. Präzis gesprochen: Denken in dem Sinne, in dem wir das Wort in der Redeweise von „logischem Denken“ verwenden, ist nicht so etwas wie Meinen oder Ab-

bilden von etwas Objektivem, sondern ist eine *Operation*, ein gerichteter Prozeß, ein Prozeß der eben darauf gerichtet ist, zu einem wahren Meinen und Ausdrücken des Gemeinten, zu einem Abbilden, zur Wahrheit zu gelangen. Man denke hier vor allem an das Grundphänomen des logischen Denkens, an das Schließen. Ob das Schließen als solches einen objektiven Prozeß abbildet, davon wird noch zu reden sein. Jedenfalls ist das nicht seine innere Tendenz. Das Schließen will nur eines: zu einem richtigen *Ergebnis* kommen, das richtige Ergebnis erschließen. Nur dieses Ergebnis soll und will „abbilden“, soll wahr sein, soll „Erkenntnis“ sein. Der gerichtete Prozeß, die Operation kann nicht wahr oder unwahr sein, sondern nur richtig oder falsch durchgeführt werden. Denken in diesem Sinne ist also nicht nur, wie Harich sagt, „nicht unter allen Umständen selber Erkenntnis“, sondern ist dies nie und kann dies nie sein. Fraglich ist nur noch, ob es unter allen Umständen zur Erkenntnis führt oder nicht.

Da in dieser Diskussion der Gegensatz zwischen Logischem und Dialektischem eine erhebliche Rolle spielt, ist es wichtig, sich klar zu machen, daß das Wort Denken in der Redeweise „dialektisches Denken“ eine Bedeutung hat, die der soeben erörterten gerade entgegengesetzt ist. Wenn wir von jemandem sagen, daß er dialektisch denke, so sprechen wir nicht von seinen Denkoperationen, sondern von seinem Meinen, seinem „Widerspiegeln“ einer Objektivität. Und zwar wird dies ein Meinen sein, das höchstens teilweise auf logischen Denkoperationen, vorzugsweise aber auf einer bestimmten Denkhaltung gegenüber der Objektivität beruht. Wer dialektisch denkt, der ist auf die Dinge in ihrem Zusammenhang, ihrer Entwicklung, ihren inneren Gegensätzen gerichtet. Er faßt diese verschiedenen Züge der Wirklichkeit nicht nacheinander in verschiedenen Phasen einer Operation ins Auge, sondern mit einem zusammenfassenden Blick. Freilich wird er zunächst auch die einzelnen Züge isoliert betrachten müssen, und wenn er seine Einsicht ins Ganze später sprachlich formulieren will, so ist er ebenfalls genötigt, erst den einen und dann den anderen Zug zu beschreiben. Aber die Dinge liegen hier doch etwa so wie bei der Betrachtung und Beschreibung einer Landschaft, eines Gesichtes oder einer Statue: ich muß bei der Betrachtung und dann auch bei der Beschreibung auf das Einzelne eingehen; das Wesentliche bleibt aber in jedem Falle, daß ich das Ganze als solches in den Blick bekomme und dem Blick der anderen vermittele. Während also logisches „Denken“ eine Operation bezeichnet, die als solche gar nicht wahr sein, sondern nur richtig ausgeführt werden kann oder nicht, — so bezeichnet dialektisches „Denken“ ein Meinen, das durchaus der Wahrheitsfrage unterliegt. Dialektisches Meinen *kann* echtes Wissen, dialektisches Denken *kann* wahr sein, — wenn es auch sicher nicht immer wahr sein muß. Jedenfalls kann *nur* dialektisches Meinen wahr sein, soweit es sich um die Erkenntnis dialektischer Züge der Wirklichkeit handelt. Aus diesem fundamentalen Unterschied des dialektischen Denkens gegenüber dem logischen Schließen scheint mir zu folgen, daß der Versuch von Klaus, das Schema eines dialektischen Schlusses aufzustellen, mindestens zu schwersten Mißverständnissen Anlaß geben muß (Jenaer Protokoll S. 105).

An Harichs These ist nun aber sicher auch das richtig, was er selbst in erster Linie im Auge hat: daß nämlich selbst logisch richtiges Schließen keineswegs immer zur Wahrheit führt. Das logisch Erschlossene kann ebensowohl falsch sein wie das dialektisch Gedachte. Allerdings ist hier etwas tief Charakteristisches zu bemerken, das Harich durchaus richtig sieht: der logische Schluß führt immer zur Wahrheit, wenn er von wahren Voraussetzungen ausgeht; geht er von irrigen Voraussetzungen aus, so führt er in die Irre. Diesen einfachen Sachverhalt kann ernsthaft niemand bestreiten; seine Grundlage — über die unendlich viel gerätselt worden ist, bis mitten in unsere Diskussion hinein — wird uns noch ausführlich beschäftigen. Hier ist uns zunächst die Feststellung wichtig, daß der Schluß selbst, wenn er nicht nur versuchsweise oder zu Täuschungszwecken, wenn er vielmehr ernsthaft vollzogen wird, notwendig in der Annahme vollzogen wird, von wahren Voraussetzungen auszugehen und zu echten Erkenntnissen zu führen. Echtes logisches Denken will immer zur Wahrheit führen, und wenn es dazu nicht grundsätzlich geeignet wäre, würden wir keine Logik treiben. Wir treiben nur Logik, weil logisches Denken unser Wissen entfalten kann.

Wir hatten vorhin das dialektische Denken mit dem richtigen Erfassen einer Landschaft oder Statue verglichen. Wollen wir uns die Verhältnisse, die bei einem logischen Schluß bestehen, mit einem ebenso rohen Bilde klarmachen, so können wir etwa sagen: der Schluß entspricht der Herstellung eines Bronzeabgusses von einem Gipsmodell. Wird die Operation des Abgießens richtig ausgeführt, so hängt der Wahrheitswert der Statue — eine solche Redeweise ist ja durchaus sinnvoll — ausschließlich vom Wahrheitswert des Gipsmodells ab. Ist dieses „wahr“, so muß man durch eine richtig durchgeführte Abgießung zu einem „wahren“ Bronzeabguß kommen. Wir gewinnen dadurch die Wahrheit in einer Form, in der sie unseren Zwecken besser dient; die Wahrheit der Bronzestatue besteht aber nur dank der Wahrheit des Gipsmodells; die Abgießung hat dazu verholfen, diese Wahrheit besser hervortreten zu lassen, hat ihr aber aus Eigenem kein besonderes Wahrheitsmoment dazugegeben. Die Abgießung war nicht „wahr“, sie konnte nur „richtig“ sein. Und sie hätte ebenso „richtig“ an einem Machwerk von Schmutz und Lüge vorgenommen werden können. Was dabei herausgekommen wäre, wäre Schmutz und Lüge gewesen.

Daß die logische Gesetzlichkeit eine Gesetzlichkeit „für das Denken“ ist, haben wir nunmehr wohl einigermaßen deutlich gemacht. Damit ist aber die Frage nach dem Gebiet der logischen Gesetzlichkeit noch nicht vollständig beantwortet. Es genügt auch nicht, wenn wir ausführlicher von einem „auf die Gewinnung von Wahrheit gerichteten“ Denken sprechen. Es fragt sich vor allem noch, auf welchem Gebiete denn die „Operation“ des Denkens vor sich geht, von der wir gesprochen haben: was Inhalt und Gegenstand dieses Operierens ist. Nur im Zusammenhang mit der Klärung dieser Frage kann man auch mit Aussicht auf Erfolg die Frage anpacken, die wir eben zurückgestellt haben: ob die logische Gesetzlichkeit etwa primär eine Seinsgesetzlichkeit ist. Und

erst nach Erledigung dieses ganzen Fragenkomplexes wird sich sagen lassen, wann die logische Gesetzlichkeit zu funktionieren hat und woraus sie entspringt.

3. Das Wahrheitsproblem und die Sphären der logischen Gesetzlichkeit

Wir haben betont, daß das logische Denken auf die Wahrheit gerichtet sei. Es liegt deshalb nahe, nach Sitz und Ursprung der Wahrheit zu fragen — in der Hoffnung, daß nach Beantwortung dieser Frage auch Licht auf das uns jetzt beschäftigende Problem fallen werde. In der Tat können wir nicht umhin, an dieser Stelle kurz auf das Wahrheitsproblem einzugehen, — und zwar auch deshalb nicht, weil es in der bisherigen Diskussion eine erhebliche Rolle gespielt hat. Ich denke dabei natürlich vor allem an den Angriff, den Linke gegen den klassischen Wahrheitsbegriff geführt hat.

Nach dem klassischen Wahrheitsbegriff ist Wahrheit eine Qualität der Aussage: nämlich ihre Eigenschaft, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Linke bestritt nicht, daß Aussagen wahr oder falsch sein könnten. Er meinte aber, daß die Wahrheit einer Aussage eine abgeleitete Wahrheit sei; primär komme die Wahrheit dem Sein des wirklichen Gebildes zu; dem „Sachverhalt“; dem, was man im Deutschen mit einem Daßsatz ausdrückt; dem, was bei einer Aussage erhalten bleibt, wenn man sie in eine andere Sprache übersetzt.

Ich halte die Kritik, die Klaus an diesen Thesen geübt hat, für völlig gerechtfertigt. Ich möchte dazu an dieser Stelle nur kurz folgendes sagen. Natürlich hatte Linke darin völlig recht, daß die Wahrheit einer Aussage etwas Abgeleitetes ist. Das sagt ja gerade auch die klassische Theorie. Es war auch noch durchaus richtig — gerade für das Gebiet des Logischen —, wenn Linke auf den „Sachverhalt“ als dasjenige blickte, wovon die Wahrheit einer Aussage abhängt. Nicht sinnvoll war es aber, wenn Linke die Wahrheit der Aussage von der *Wahrheit* des Sachverhalts statt einfach von seinem *Bestehen* abhängen ließ. (Weshalb ich von Bestehen statt, wie Klaus, von „Existenz“ spreche, kann ich hier nicht ausführlich dartun.) Anscheinend kam Linke zu seiner These nur deshalb, weil wir „im Deutschen“ sowohl den Aussageinhalt wie den darin bezeichneten Sachverhalt „mit einem Daßsatz ausdrücken“. So verwechselte oder vielmehr: identifizierte er beides. Was bei einer Aussage erhalten bleibt, wenn sie in eine andere Sprache übersetzt wird, ist natürlich mehr als der Sachverhalt (der, wenn er besteht, in diesem Bestehen ohnehin von keiner Aussage beeinflusst werden kann), ist vielmehr der Aussageinhalt, das ausgesagte Wissen. Wenn man das nicht mehr vom Sachverhalt scheidet, landet man unweigerlich bei einer idealistischen Gleichsetzung von Denken und Sein.

Linke wollte nun die klassische Wahrheitsauffassung wenigstens eingeschränkt gelten lassen, und zwar in dem Sinne: wahr sei eine Aussage dann, wenn der in ihr intendierte Sachverhalt „mit dem entsprechenden seienden“ identisch ist (3/1954/656). Hiernach müßte es zwei Arten Sachverhalte geben: vermeinte und seiende; merkwürdiger-

weise kann aber ein Exemplar der einen Art mit einem Exemplar der anderen Art identisch sein. Das scheint mir nicht ganz logisch zu sein. In Wahrheit dürften die Dinge einfacher liegen. Wenn ein Sachverhalt „intendiert“, also z. B. behauptet wird, so kann dieser Sachverhalt entweder *nur* behauptet, nur vermeint, nur intendiert sein, oder er kann in Wirklichkeit bestehen. Die Behauptung eines Sachverhalts behauptet ja keinen „vorgestellten“, sondern einen „wirklichen“ Sachverhalt. Aus dem inneren Sinn einer Behauptung kann man also auf so etwas wie einen bloß intendierten Sachverhalt überhaupt nicht kommen. Nur wenn ich „von außen her“ feststelle, daß der Sachverhalt nicht besteht, komme ich zu dem Ergebnis, daß er „nur vermeint“ war. In dieser Beziehung gilt also für Sachverhalte nichts anderes als für alle anderen Gegenstände: sie können existieren oder nur vorgestellt sein. Die Rede von Identität führt also irre und zwar zu einer völlig haltlosen Verdoppelung der Welt. Wahr ist eine Aussage nicht dann, wenn irgend zwei Sachverhalte identisch sind, sondern wenn von dem „intendierten“ Sachverhalt mehr zu sagen ist, als daß er intendiert ist: wenn nämlich zu sagen ist, daß er in Wirklichkeit besteht. Das heißt aber nichts anderes als: wahr ist eine Aussage dann, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Am deutlichsten tritt Linkes falsche Sicht in einer Behauptung zutage, deren Widerlegung für die Lösung des uns vor allem beschäftigenden Problems von ausschlaggebender Bedeutung ist. Linke meinte: „Ob ich sage: ‚daß die Erde ein Planet ist, ist wahr‘ oder einfacher: ‚die Erde ist ein Planet‘ — beide Male sage ich nicht im mindesten etwas anderes.“ Allerdings ist Linkes „erste Fassung“ ein unvollständiger, nicht ganz präziser Satz. Hätte Linke gesagt, er heiße vollständig: „Der Sachverhalt, daß die Erde ein Planet ist, ist wahr“ — so würden wir einen solchen Satz mit der Feststellung beiseite schieben, daß man das „im Deutschen nicht sagt“; außerdem wäre er in unserem Zusammenhang durchaus uninteressant. Uns würde er nur in der Erweiterung interessieren: „Die *Behauptung*, daß die Erde ein Planet ist, ist wahr“. Wer den so präzisierten Satz als sinnidentisch mit dem Satz „Die Erde ist ein Planet“ bezeichnet, der identifiziert aber nicht nur Denken und Sein, sondern sogar Aussage und Sein. Denn der erste Satz spricht über eine Aussage und bezeichnet sie als wahr; er ist also eine Aussage über eine Aussage. Der zweite Satz ist nicht im entferntesten eine Aussage über eine Aussage; er sagt nicht das geringste über das Wahresein irgendeiner Aussage aus; er sagt lediglich etwas aus über die Erde: nämlich daß sie ein Planet ist. Richtig ist nur einerseits, daß jede echte Aussage als Aussage ausgesagt wird und damit für wahr genommen zu werden beansprucht. Das geht aber ihren Inhalt nichts an. Was den Inhalt der beiden Aussagen betrifft, so gilt auch andererseits, daß die Wahrheit der zweiten Aussage die Wahrheit der ersten „impliziert“. Oder vom Sachverhalt her gesprochen: wenn der im zweiten Satz ausgesagte Sachverhalt (das Planetsein der Erde) besteht, dann besteht auch der im ersten Satz behauptete Sachverhalt (die Wahrheit einer Aussage, die das Planetsein der Erde behauptet).

Soviel vorläufig zu Linke; wir werden auf seine Auffassung noch zurückkommen. Wir sind durch unsere Kritik schon mitten in die Sache selbst hineingekommen und fahren darin fort. Zuvor nur noch eine Zwischenbemerkung über die Legitimität des klassischen Wahrheitsbegriffes: In gewissen Grenzen kann ich definieren, wie ich will, wenn ich es nur klar und deutlich tue. Ich könnte also Wahrheit anscheinend auch z. B. mit Heidegger als Unverborgenheit oder Erschlossenheit des Seins definieren. Niemand kann sich demnach von vornherein dagegen wenden, wenn ich Wahrheit als die Eigenschaft einer Aussage definiere, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Es könnte höchstens jemand fordern, daß ich näher bestimme, was eine solche Übereinstimmung besage; er könnte auch wohl bestreiten, daß eine solche Übereinstimmung möglich oder daß sie erkennbar sei. Bei alledem würde er meine Definition voraussetzen. Nun aber liegen die Dinge gerade so, daß der Streit um das Problem der Wahrheit zwei Jahrtausende darum gegangen ist, ob und in welchem Sinne eine Aussage mit der Wirklichkeit übereinstimmen könne. Dieser Streit hat also zwei Jahrtausende den klassischen Wahrheitsbegriff vorausgesetzt und nur immer wieder seine „objektive Realität“ in Zweifel gezogen. Nimmt man hinzu, daß sich diese „objektive Realität“ allen Anfeindungen zum Trotz siegreich behauptet hat, so kann man Wahrheit heute vernünftigerweise eben doch nicht mehr definieren, wie man will. Man muß sich nun doch wohl an die klassische Definition halten.

Ich sagte, wir seien mitten in der Sache. Das gilt insofern, als wir auf zwei Sphären gestoßen sind, die aufs schärfste voneinander getrennt werden müssen: die Sphäre der Aussagen und die der Sachverhalte. Zwischen beiden steht eine dritte Sphäre: diejenige des Denkens, Erkennens und Wissens. Die Frage, vor der wir stehen, lautet: mit welcher dieser drei Sphären hat es die formale Logik, hat es insbesondere das logische Schließen zu tun? Ehe wir an die Beantwortung dieser Frage herangehen, müssen wir das Verhältnis der drei Sphären etwas genauer zu fassen suchen.

In der Logik spielen vor allem Aussagen eine Rolle, die die Form haben: „S ist P“ oder „S ist nicht P“. Die Redeweise vom „Gegenstand“ einer solchen Aussage kann verschieden gemeint sein. Man kann nämlich einerseits S — ein Seiendes — als solchen Gegenstand bezeichnen; die Aussage sagt in diesem Sinne „etwas über ihren Gegenstand“ aus. Man kann aber andererseits auch das P-Sein des S bzw. das Nicht-P-Sein des S als Gegenstand der Aussage bezeichnen; die Aussage sagt in diesem Sinne „ihren Gegenstand“ aus. Linke hatte also recht, wenn er die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Seiendem und Sein betonte. Auf die fundamentale Bedeutung dieser Unterscheidung kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Wir merken nur noch an, daß wir den Begriff des Sachverhalts als *zusammenfassenden Begriff für Sein und Nichtsein von Seiendem* verwenden.

Um einen Sachverhalt aussagen zu können, muß ich ihn erkannt haben. Die Aussage ist der sprachliche Ausdruck, die sprachliche Formulierung eines Wissens. Für das Verhältnis von Erkenntnis (Wissens-

erwerb) und Wissen zu seinem Gegenstand gilt dasselbe wie bei der Aussage: ich kann als Gegenstand ein Seiendes oder einen Sachverhalt bezeichnen. Indem ich den Sachverhalt „erkenne“, „lerne“ ich das Seiende in bestimmter Hinsicht „kennen“, indem ich einen Sachverhalt weiß (oder, wer dies lieber sagt: von einem Sachverhalt weiß), weiß ich etwas über ein Seiendes. Erkennen ist Orientiertwerden, Wissen ist Orientiertsein „von einem Sachverhalt“ oder „über ein Seiendes“.

Sachverhalt, Wissen, Aussage — das sind die drei Grundphänomene der drei bezeichneten Sphären. Der normale Weg zur Aussage ist dieser: 1. ein Sachverhalt besteht; 2. der Sachverhalt wird erkannt und daraufhin gewußt; 3. der gewußte Sachverhalt wird ausgesagt (d. h. im typischen Falle einem anderen mitgeteilt). Eine materialistische Erkenntnistheorie und Logik muß, so scheint mir, von diesem typischen Verlauf ausgehen und nicht die defizienten Modi in den Vordergrund stellen.

Es gibt freilich solche defizienten Modi. Es gibt das Irren als das nur vermeintliche Wissen. Gäbe es diesen Modus nicht, so wäre jede echte Aussage auch wahre Aussage, wie jedes echte Wissen tatsächlich „wahr“ ist. Unwahre echte Aussagen (Lügen sind keine echte Aussagen und interessieren uns hier nicht) sind solche, die ein nur vermeintes Wissen, die einen Irrtum zum Ausdruck bringen.

Die Erkenntnistheorie und Logik der vergangenen Jahrhunderte hat nun nicht den Begriff des Wissens, sondern den Begriff des Urteils in den Vordergrund gestellt. Urteil in diesem Sinne ist ein Meinen, bei dem davon abstrahiert wird, ob es gerade gewonnen wird (Erkenntnis) oder habituell ist (Wissen), ob es unausgesprochen bleibt oder gerade ausgesprochen wird (sozusagen das Innere der Aussage), vor allem aber: ob der gemeinte Sachverhalt besteht (wahres Urteil) oder nicht (falsches Urteil). Diese Begriffsbildung war für eine Philosophie notwendig, die zunächst vom subjektiv Vermeinten ausging und der es das Hauptproblem war, ob man von diesem Subjektiven überhaupt zu einer Objektivität transzendieren kann oder nicht. Sie wird aber auch heute nicht entbehrt werden können, insbesondere nicht im Sinne des „Inneren der Aussage“. Akzeptiert man sie, so kann nicht nur eine Aussage, sondern auch ein Urteil wahr oder falsch sein. Wir werden deshalb im folgenden für die „mittlere“ Sphäre die Begriffe des Wissens und des Urteilens nebeneinander gelten lassen.

Wesentlich ist nun vor allem, sich darüber zu verständigen, von welcher Art Aussagen (und gegebenenfalls Urteilen) man in diesem Zusammenhang sprechen will.

Wenn man davon ausgeht, daß „immanent logisches Denken“ eine Sache alles wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Denkens und damit auch aller wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen „Aussage“ solchen Denkens ist, daß weiterhin die Logik gerade dieses Denken erforschen und fördern will, — dann kann nicht zweifelhaft sein: es geht in der Logik um eben solches konkretes menschliches Denken und Aussagen — um deins und meins, gestern, heute und morgen. Das ist im Falle des Denkens und Urteilens genau dasselbe, was Schaff als „psychologisches Urteil“ bezeichnet (Über einige Fragen der

marxistischen Theorie der Wahrheit, 20 ff.); er nennt es offenbar deshalb so, weil es als dieses konkrete Urteil — freilich in verschiedener Hinsicht — ebenso Gegenstand der Psychologie wie der Logik sein kann. Wenn Egon Krüger (DZfPh 4/II S. 491) darin einen Rest von Psychologismus finden und wieder „das sprachliche, das psychische und das logische Urteil“ scheiden will, so halte ich das für einen ausgesprochenen Rückschritt. Auch die Annahme, daß als dritter „Aspekt“ des Urteils neben seiner „sprachlichen Hülle“ und seinen „psychischen Voraussetzungen“ sein „logischer Gehalt“ übrig bliebe, teile ich nicht, — und „eine wahre Aussage über die Wirklichkeit darzustellen“, das ist zwar, wie wir oben sagten, ein Anspruch, den jede Aussage als Aussage gleichermaßen erhebt, verdient aber keinesfalls als „Gehalt“ und erst recht nicht als „logischer Gehalt“ bezeichnet zu werden. Als „Gehalt“ eines Urteils (oder einer Aussage) kann man einerseits seinen Gegenstand (den objektiven Sachverhalt) und andererseits (mit besserem Recht) seinen „Inhalt“ ansprechen. Der „Inhalt“ aber ist keine selbständige Tatsächlichkeit, sondern nur ein abstraktes Moment, — jenes abstrakte Moment, vermöge dessen wir zwei konkrete, also „numerisch verschiedene“ Aussagen oder Urteile (im „psychologischen Sinne“ Schaffs) als „gleich“, nämlich inhaltsgleich bezeichnen können (wie wir zwei numerisch verschiedene Körper vermöge eines identischen abstrakten Farbmoments als gleichfarbig bezeichnen). So große Bedeutung nun dieser Inhalt in der Logik hat; so sehr es richtig sein mag, daß alle Anforderungen an eine Logik des Denkens sich gerade auf diesen Inhalt *beziehen*, — so können sie sich doch nicht eigentlich an diesen Inhalt (als ein bloß abstraktes Moment eines Konkreten) *richten*, sondern immer nur an dieses Konkrete selbst, also an das Denken oder Aussagen als Ganzes. Selbst wenn man unterstellt, daß Krüger unter „logischem Gehalt“ nicht einen der logischen Gesetzmäßigkeit entsprechenden Gehalt, sondern einen Gehalt versteht, wie er und soweit er die Logik interessiert, ist es sehr zweifelhaft, ob man tatsächlich den vollen Inhalt jedes Urteils als logischen auffassen darf. Jedenfalls muß das Festhalten an dem Terminus „logisches Urteil“ ebenso immer wieder zu idealistischen Fehldeutungen führen wie das Festhalten am „logischen Satz“, an der „logischen Aussage“. Denn welche „nüchtern-materialistische“ Scheidewand will Krüger eigentlich noch zwischen dem „logischen Urteil“ und dem „Urteil an sich“, zwischen der „logischen Aussage“ und dem „Satz an sich“, — also zwischen seiner Konzeption und der offenen Hypostasierung eines abstrakten Moments zur selbständigen Wesenheit errichten? Jedenfalls stimme ich mit Schaff völlig darin überein, daß es die Logik mit konkreten menschlichen Aussagen und Urteilen zu tun hat, daß auch diesen vollen *Konkretheiten* in erster Linie das Prädikat des Wahren und Unwahren zukommt, — wenn auch noch so ausschließlich *um ihres Inhalts willen*. Mag ein Gemälde auch noch so ausschließlich um seiner Farben willen schön sein, so ist es doch in erster Linie das Gemälde als konkretes Ganzes, das deshalb schön ist.

4. Die Transformierbarkeit der logischen Gesetze von Sphäre zu Sphäre

Wir treten nunmehr der Frage näher, mit welcher der erwähnten Sphären es die Logik zu tun hat. Wir prüfen diese Frage zunächst an den logischen Grundsätzen und dann an den Syllogismen. Bei den Grundsätzen lassen wir den Identitätssatz zunächst beiseite, da er noch in unserer Diskussion derartig abwegig interpretiert worden ist, daß wir erst an späterer Stelle auf ihn zurückkommen können.

Betrachten wir zunächst den Satz vom Widerspruch. Am häufigsten wird er wohl in eine Form gebracht, in der er von Aussagen spricht. Er lautet dann: „Zwei Aussagen, von denen die eine das P-Sein eines S und die andere das Nicht-P-Sein desselben S behauptet, können nicht beide wahr sein.“ Das wäre also die apophantische Fassung des Widerspruchssatzes. Nach dem, was wir über den Zusammenhang zwischen Aussagen und Wissen (Urteilen) gesagt haben, ist es nun nicht verwunderlich, daß sich der Satz vom Widerspruch in ganz analoger Weise auch gnoseologisch fassen läßt. Er lautet dann etwa: „Zwei Urteile, von denen das eine das P-Sein eines S und das andere das Nicht-P-Sein desselben S annimmt, können nicht beide wahr sein.“ Beide Fassungen sind die Grundlage für Schlüsse. Aus der apophantischen Fassung ergibt sich die Falschheit der einen von zwei „kontradiktorischen“ Aussagen, wenn die Wahrheit der anderen feststeht. Aus der gnoseologischen Fassung ergibt sich: weiß ich, daß eine der beiden („kontradiktorischen“) Annahmen wahr ist, so „kann ich daraus schließen“, daß die andere falsch ist. Statt „kann ich schließen“ darf man in beiden Fällen auch einfach sagen: „weiß ich damit zugleich“; wir werden auch hierauf noch zu sprechen kommen. Aristoteles selbst hat dem Satz vom Widerspruch bekanntlich auch eine ontologische Fassung gegeben; ja er hat diese ontologische Fassung durchaus in den Vordergrund gestellt und als die fundamentale angesprochen. In dieser Fassung lautet der Widerspruchssatz etwa: „Etwas (ein P) kann einem anderen (einem S) nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht zukommen und nicht zukommen.“

Beziehen wir den Dritten-Satz gleich mit in unsere Betrachtung ein, so besagt er bekanntlich in seiner apophantischen und gnoseologischen Fassung, daß von zwei „kontradiktorischen“ Aussagen und Urteilen (S ist P ; S ist nicht P) immer eine richtig sein müsse. Für die Problematik des Dritten-Satzes — auf die wir noch eingehen werden — ist es tief bezeichnend, daß bei Aristoteles allein die apophantische Fassung erörtert wird und noch Harich „zufällig“ darauf verzichtet, uns die ontologische Fassung, das „Seinsgesetz“ in Harichs Sinne, explizit vorzutragen. Trotzdem gilt auch hier eine ontologische Fassung, soweit überhaupt der Dritten-Satz gilt. Sie lautet, wenn wir uns aristotelisch ausdrücken wollen: „Jedes muß jedem entweder zukommen oder nicht zukommen.“

Bei den logischen Grundsätzen, die wir erörtert haben, finden wir also das Bild vor, daß sie für alle drei Sphären gelten. Das gilt dergestalt, daß man auch sagen kann: habe ich einen Grundsatz für eine Sphäre richtig formuliert, so kann ich ihn in einen Grundsatz für die

andere Sphäre „übersetzen“, „transformieren“. Dabei bildet den Transformationsschlüssel, das Transformationsgesetz das oben entwickelte Verhältnis von Sachverhalt, Urteil (Wissen) und Aussage. Aus dem Bestehen des Sachverhalts SP folgen nach diesem Verhältnis die Wahrheit des Urteils und der Aussage SP und die Falschheit des Urteils und der Aussage S non P, ferner aus dem Bestehen des Sachverhalts S non P die Wahrheit des Urteils und der Aussage S non P und die Falschheit des Urteils und der Aussage SP; ferner folgt aus der Wahrheit bzw. der Falschheit aller Urteile die Wahrheit bzw. Falschheit der gleichlautenden Aussagen. Das sind die originären Folgegesetze; sekundär läßt sich aber auch umgekehrt schließen, also z. B. von der Wahrheit der Aussage SP auf das Bestehen des Sachverhalts SP. Wendet man diesen Schlüssel auf den Widerspruchssatz an, so ergibt sich aus dem Sachverhalt, daß S nicht zugleich P und nicht P sein kann, ohne weiteres die Folge, daß eine Aussage, die S zugleich P zuspricht und nicht zuspricht, nicht wahr sein kann. Umgekehrt: kann ein solcher Satz nicht wahr sein (oder können zwei getrennte Sätze, die Kontradiktorisches behaupten, nicht zugleich wahr sein), — so kann auch der entsprechende Sachverhalt nicht bestehen; ja jener Satz kann nur deshalb nicht wahr sein, weil der entsprechende Sachverhalt nicht bestehen kann. Genau im gleichen Sinne lassen sich die verschiedenen Fassungen des Dritten Satzes auseinander durch Transformation gewinnen; soweit seine apophantische Fassung richtig ist, muß also auch richtig sein, daß „jedes jedem entweder zukommen oder nicht zukommen muß“.

Hiernach ist es also völlig richtig, wenn Harich sagt (178): „Weil in der Realität nicht ein und demselben ein und dasselbe zugleich und in derselben Hinsicht zukommen und nicht zukommen kann, können Urteile kontradiktorisch entgegengesetzten Inhalts nicht beide wahr sein“. Daraus ergibt sich, daß die logischen Grundsätze *primär* Seins- oder Sachverhaltsgesetze sind. Falsch ist es aber, wenn Harich nun sagt, sie seien überhaupt „ihrem Wesen nach Seinsgesetze“, also *nur* dies; sie hätten zwar für das Denken „die Bedeutung von Richtigkeitsnormen“, könnten aber schon deshalb keine Denkgesetze sein, weil sie bewußtseinsunabhängige Objektivität hätten (a. a. O. S. 179). Ich frage: gilt nun das Gesetz oder gilt es nicht, von dem Harich selbst spricht, daß nämlich „Urteile kontradiktorisch entgegengesetzten Inhalts nicht beide wahr sein können“? Wenn es gilt — und das wird Harich nicht leugnen wollen, das verteidigt er ja gerade —, dann ist es unzweifelhaft ein „Denkgesetz“, d. h. ein Gesetz für „Urteile“, gleichgültig, worauf es beruht. Es hat „bewußtseinsunabhängige Objektivität“, gilt also unabhängig davon, ob es beachtet und bewußt wird oder nicht. „Denkgesetze“ in diesem Sinne kann es natürlich nicht „nur geben, wo es ein Denken gibt“. Wohl aber hat ihre Formulierung nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß überhaupt denkende Menschen existieren. Das gnoseologisch-apophantische Widerspruchsgesetz, das von der Wahrheit und Falschheit gewisser Sätze und Urteile spricht, kann schon deshalb kein Seinsgesetz sein, weil Wahrheit in dem hier zugrundeliegenden klassischen Sinne nur Aussagen und Urteilen, nicht aber einem „primären“

Sein zukommen kann. Wer aber Gesetze der Wahrheit nicht nur in Gesetzen des Seins gründen lassen, sondern in solchen Gesetzen aufgehen lassen will, der streicht letzten Endes die Wahrheit zugunsten des Seins, der identifiziert Wahrheit und Sein und treibt damit in den objektiven Idealismus. Er muß schließlich, ebenso wie Linke, sagen, daß eine Aussage über das Planetensein der Erde mit der Aussage über die Wahrheit einer entsprechenden Behauptung identisch sei (siehe oben!). Logische Gesetze sind dann „nicht mehr ‚Gesetze des Denkens‘ als geometrische oder physikalische Gesetze“ (Linke in dieser Zeitschrift 2/1953/357).

Gehen wir zur Syllogistik über, so dürfen wir eine ähnliche Situation erwarten wie bei den logischen Grundsätzen. Wir dürfen also Gesetze für alle drei Sphären erwarten, wobei sich die Gesetze jeder Sphäre in Gesetze der anderen Sphären transformieren lassen, diejenigen der ontischen Sphäre sich aber als die grundlegenden erweisen. Und zwar wiederum deshalb, *weil die Wahrheit von Aussagen und Urteilen nur im Bestehen von Sachverhalten gründen kann*. Wir finden uns in dieser Erwartung nicht getäuscht. Wir können etwa den Modus Barbara als ein Gesetz über die Wahrheit von Aussagen, über die Wahrheit von Urteilen (über das Wissen von Sachverhalten) oder über das Bestehen von Sachverhalten auffassen, wobei über das Verhältnis der Gesetze genau das Angekündigte gilt. Wir können uns aber auch an das Dictum *de omni et nullo* halten, das für die Syllogistik eine erhebliche — wenn auch kaum grundlegende, so doch zusammenfassende — Bedeutung hat und von Harich besonders beleuchtet wird. Harich führt in diesem Zusammenhang „die Einheit des Allgemeinen und Besonderen als ein universelles Seinsgesetz“ an (206), — freilich ohne hier mit derselben Entschiedenheit wie bei der ontologischen Fassung des Widerspruchssatzes zu behaupten, daß das logische Gesetz (hier also das Dictum) seinem Wesen nach mit diesem Seinsgesetz identisch sei. Er hat wohl selbst gespürt, daß die Einheit des Allgemeinen und Besonderen auf einer völlig anderen Ebene liegt als die ontologische Fassung des Widerspruchssatzes. Aus der Einheit des Allgemeinen und Besonderen läßt sich, wie hier nicht näher gezeigt zu werden braucht, das Dictum *nicht* herleiten. Jene Einheit sagt etwas darüber aus, wie z. B. die Prämissen und der Schlußsatz von Barbara zu interpretieren sind; sie lehrt aber nichts darüber, weshalb aus jenen Prämissen der Schlußsatz folgt; ebenso interpretiert sie das Dictum, fundiert es aber nicht. Deshalb sind Dictum und Barbara „standpunktfrei“ und auch von allen den Logikern akzeptiert und praktiziert worden, die jene Einheit bestritten. Die ontologische Grundlage besteht zunächst lediglich darin, daß ein P, das allen S zukommt, auch einigen S und jedem einzelnen S zukommt und daß ein P, das allen S nicht zukommt, auch nicht einigen S oder einem einzelnen S zukommt. Mehr braucht zur Begründung der gnoseologischen und apophantischen Dicta nicht gesagt zu werden. Über den Ursprung jenes ontologischen Gesetzes wird später zu sprechen sein.

Wir haben oben gesagt, daß das logische Denken prozeßhaft sei, daß es den Charakter einer Operation habe. Dieser Charakter ist beim

Syllogismus wohl am deutlichsten. Wenn wir nun gefunden haben, daß die logischen Gesetzmäßigkeiten in allen drei Sphären gelten, so ergibt sich die Frage, ob denn das („immanent“) logische Denken in allen drei Sphären „operiere“. Um das Problem klar hervortreten zu lassen, wollen wir zunächst die drei Fassungen des Modus Barbara uns ausdrücklich vergegenwärtigen:

1. Ontologische Fassung:

Alle M sind P.

Alle S sind M.

Also sind alle S P.

2. Gnoseologische Fassung:

Ich weiß, daß alle M P sind.

Ich weiß, daß alle S M sind.

Also weiß ich auch, daß alle S P sind.

(Oder: Das Urteil, daß alle M P sind, ist wahr.

Das Urteil, daß alle S M sind, ist wahr.

Also ist auch das Urteil, daß alle S P sind, wahr.)

3. Apophantische Fassung:

Die Aussage, daß alle M P sind, ist wahr.

Die Aussage, daß alle S M sind, ist wahr.

Also ist auch die Aussage wahr, daß alle S P sind.

Möglicherweise ist der eine oder andere Leser überrascht darüber, daß wir nicht schon die von uns als ontologisch bezeichnete Fassung apophantisch nennen. Sind — so wird er fragen — die drei Sätze, die sie enthält, etwa keine Aussagen? Geht also nicht jemand, der in dieser Weise schließt, von Aussagen aus und endet bei einer Aussage? Zweifellos stehen unter Ziffer 1 drei Sätze. Wir nehmen an, daß sie die wesentlichen Schritte einer konkreten Denkopoperation, eines wirklichen Schließens wiedergeben sollen, wobei die Symbole S, M, P durch konkrete Gegenständlichkeiten erfüllt sind, die uns hier nicht interessieren. Wenn wir schließen, denken wir zumeist in sprachlich expliziter Form. Der Schließende wird also in der Tat die drei Sätze „aussagen“, d. h. mindestens im Geiste vor sich hinsprechen. Er bewegt sich also tatsächlich von Aussage zu Aussage. Soweit hat unser kritischer Leser recht. Jetzt aber kommt erst das Entscheidende: Ist diese Bewegung von Aussage zu Aussage die Bewegung des Schließenden als solchen? Ist er auf die ersten beiden Aussagen gerichtet und erschließt er aus ihnen die dritte? Nein! Er ist vielmehr auf die Sachverhalte gerichtet, die er beim expliziten Denken nur *auch aussagt*. *Er ist in seinem Schließen unmittelbar auf das P-Sein aller M und auf das M-Sein aller S gerichtet und erschließt daraus unmittelbar das P-Sein aller S*. Er tut dies normalerweise „naiv“, d. h. ohne eine ontologische oder sonstige Gesetzmäßigkeit bewußt zu berücksichtigen, ohne zu wissen, daß der Logiker seinen Schluß unter den Modus Barbara subsumiert. Unendlich oft haben Menschen so geschlossen, ehe Aristoteles kam und den Modus Barbara als Gesetz formulierte.

Lassen wir die gnoseologische Fassung beiseite, weil sie gegenüber

der apophantischen keine entscheidende Besonderheit aufweist, so finden wir: Die apophantische unterscheidet sich von der ontologischen Fassung nicht etwa dadurch, daß hier der Schließende nun ausschließlich auf Aussagen und auf keine Sachverhalte gerichtet wäre. Er ist allerdings auf keine „primären“ Sachverhalte gerichtet, nicht auf das Sein eines „primären“ Seienden (d. h. eines Seienden der natürlichen oder gesellschaftlichen Wirklichkeit), sondern auf einen „sekundären“ Sachverhalt (die Wahrheit), auf das Sein eines „sekundären“ Seienden, einer Aussage. (In welchem Sinne wir Aussagen, obgleich sie sehr wohl auch natürliche und gesellschaftliche Konkreta sind — gerade nach der hier entwickelten Auffassung —, doch in unserem Zusammenhang als „sekundäres“ Seiendes bezeichnen müssen, wird dem Leser dieser Zeitschrift wohl auch ohne besondere Erläuterung verständlich sein.) Der Schließende schließt aber *von der Wahrheit der ersten beiden Aussagen im gleichen Sinne unmittelbar auf die Wahrheit der dritten Aussage wie in der ontologischen Fassung von den ersten beiden Sachverhalten auf den dritten*. Auch sind die Sätze unter Ziffer 3 in genau demselben Sinne „Aussagen“ wie die unter Ziffer 1.

Unser bisheriges Ergebnis können wir also dahin formulieren, daß sich das Schließen sowohl im Falle der „ontologischen“ wie der „apophantischen“ Barbara an Sachverhalten vollzieht. Sowohl die Sachverhaltslogik im engeren Sinne wie die Aussagenlogik sind in einem weiteren Sinne Sachverhaltslogiken: nämlich in dem Sinne, daß sie das Erschließen von Sachverhalten betreffen. Daß auch für die Wissens- und Urteilslogik nichts anderes gelten kann, werden wir ungeprüft hinnehmen können. Unser Ergebnis versteht sich ja im Grunde von selbst, wenn wir unseren Ausgangspunkt bedenken: daß sich nämlich Erkennen, Wissen und Aussagen immer auf objektive Sachverhalte richten. Andererseits versteht es sich bei diesem Ausgangspunkt auch fast von selbst, daß sowohl Sachverhaltslosigkeit (im engeren Sinne; nur diese werden wir in Zukunft als Sachverhaltslogik ohne Zusatz bezeichnen) wie Wissens- (oder Urteils)logik und Aussagenlogik sich primär an das Denken und sekundär an das Aussagen wenden. Sie betreffen — mindestens soweit es sich um Schlüsse handelt — den Schließenden, und echtes Schließen heißt immer Denken, und zwar, wie wir sagten, zumeist explizites und damit aussagendes Denken. Auch ein etwaiges inexplizites Denken muß sich aber in Aussagen formulieren lassen.

5. Inhaltliches und formales Schließen

Wir haben bisher, wenn wir von Schließen sprachen, das „echte“ Schließen ins Auge gefaßt, das Schließen also, zu dem keine wissenschaftliche Logik gehört, auf das sich aber die wissenschaftliche Logik besinnt. Die Logik kann durch diese Besinnung für das echte Schließen — Schröter nennt es mit Recht „inhaltliches Schließen“ (Jenaer Protokoll 55) — etwas sehr Wesentliches leisten: nämlich Kontrollmöglichkeiten an die Hand geben. Darüber hinaus aber leistet die Logik noch etwas ganz anderes — und zwar etwas theoretisch weit Bedeut-

sameres —: sie stellt die Mittel für ein „formales Schließen“ bereit. Wie sie dies tut, werden wir noch erörtern. Jedenfalls könnte sie es nicht tun, wenn sie nicht den Titel einer „formalen“ Logik zu Recht trüge. Und nur, weil sie ihn zu Recht trägt, kann sie auch für das inhaltliche Schließen Kontrollmöglichkeiten bieten. Wir müssen uns also kurz mit der Bedeutung des „Formalen“ in der Logik befassen.

Harich hat gemeint, daß „logisch oder unlogisch allemal nur die Inhalte des Denkens sein können, nicht aber dessen Formen“ (179). Die Logik behandle zwar „in der Lehre von den Begriffen, Urteilen und Schlüssen diese Inhalte nur in abstracto, losgelöst von allen bestimmten, konkreten Inhalten“ (179); es gehe aber in ihr „um die allgemeinen Kriterien der Richtigkeit inhaltlicher Begriffsbeziehung, nicht um die möglichen Formen, in die diese gefaßt werden kann“ (180). Klaus hat gegen diese Auffassung mit Recht Einspruch erhoben; es erscheint mir aber als notwendig, diesen Einspruch noch etwas umfassender zu begründen.

Wir haben wohl klar genug betont, daß es dem Schließenden, wenn er aus zwei Sachverhalten einen dritten erschließt, ausschließlich um diesen dritten Sachverhalt, also um etwas eminent Inhaltliches geht (und auch das „formale“ Schließen kann natürlich, wie wir noch sehen werden, nur als Umweg zum gleichen Ziel interessieren). Nun fragt es sich aber doch, welche Arten von Sachverhaltspaaren denn überhaupt einen Schluß auf einen dritten Sachverhalt zulassen, wohlgemerkt: einen *inhaltlich richtigen* Schluß. Die Logik hat so gefragt — nicht indem sie Schlüsse, die sich als richtig erwiesen haben, „nur in abstracto, losgelöst von allen bestimmten konkreten Inhalten“ untersuchte, sondern indem sie solche Schlüsse gerade aufs genaueste inhaltlich betrachtete. Bei dieser Betrachtung ergab sich nun zum Beispiel für die Schlüsse vom Typus Barbara, daß ihre Sachverhalte eine bestimmte Struktur zeigten, — eine Struktur, die sich sprachlich natürlich nur anhand der Aussagen charakterisieren läßt, die die Sachverhalte adäquat ausdrücken. Diese Aussagen zeigten die Eigentümlichkeit, daß in ihnen sich gewisse Worte an typischen Stellen wiederholten. In jedem einzelnen konkreten Schluß des Typus Barbara mögen das immer andere Worte als bei jedem anderen Schluß desselben Typus gewesen sein; sie standen aber immer an den entsprechenden Stellen. So hat man aus den verschiedensten einzelnen Schlüssen (aus ihnen, also aus „sekundärem“ Seienden, nicht aus der „primären“ Realität, wie Klaus S. 11 anzunehmen scheint!) den Typus Barbara herausabstrahiert und damit alle konkreten Schlüsse, die diesem Typus angehören, zu einer Klasse zusammengefaßt. Dieser Typus aber ist charakterisiert durch die Struktur oder Form der Aussagen, in der (wir denken an die „ontologische“ Barbara!) die drei Sachverhalte adäquat formulierbar sind. Diese Übereinstimmung der Form aller konkreten Schlüsse desselben Typus muß man zuerst sehen; sie ist das Grundlegende; nur weil die konkreten Schlüsse dieselbe Form haben, lassen sie sich auch „formalisieren“, läßt sich also der Schlußtypus Barbara herausabstrahieren, bei dem dort, wo im konkreten Schluß konkrete Worte stehen,

die konkrete Gegenständlichkeiten bezeichnen, nur noch „Leerstellen“ durch „Symbole“ charakterisiert sind. Und die Kontrolle eines konkreten Schlusses anhand der Aufstellungen der Syllogistik geht dann so vor sich, daß ich die „Form“ des Schlusses untersuche, ihn „formalisiere“, ihn also als Einzelfall einer der logischen Schlußtypen zu erkennen versuche und, wenn dies gelingt, genau weiß, daß der erschlossene Sachverhalt besteht und damit der Schlußsatz wahr ist — vorausgesetzt allein, daß auch die Prämissen stimmen. Woher diese Wahrheitsgarantie stammt, werden wir noch prüfen; man kann diese Frage überhaupt nur dann anpacken, wenn man zunächst den Befund so zugibt, wie wir ihn dargestellt haben.

Der Schlußtypus Barbara (wie jeder andere) faßt Schlüsse, die durch eine bestimmende Form charakterisiert sind, zu einer Klasse zusammen. Man kann ihn deshalb auch als Schlußform bezeichnen. Diese Schlußform ist aber nicht in Harichs Sinn in einer Sprachform „fundiert“ (180). Das zeigt sich schon darin, daß sie für alle Sprachen identisch ist. Es wäre durchaus falsch, wenn man die Erscheinung, daß sich — wie wir oben sagten — in allen Schlüssen vom Typus Barbara gewisse Worte an typischen Stellen wiederholten, rein glottologisch interpretieren wollte. Damit würde man unweigerlich in den Idealismus abrutschen. Daß diese Worte an typischen Stellen wiederkehren, liegt nicht an der Sprache, sondern gerade an der Sache, die sprachlich erfaßt wird, liegt an der Struktur der Sachverhalte, die in den Aussagen wiedergegeben werden; die Sprache entscheidet nur über die Worte selbst und ihre Stellung, aber nicht darüber, ob sie an dieser oder jener Stelle wiederkehren. Wer nicht zugibt, daß sich hier Sachverhaltsstrukturen in Aussagestrukturen widerspiegeln, der kann, so scheint mir, überhaupt nicht mehr am klassischen Wahrheitsbegriff und damit überhaupt nicht mehr an irgendeiner Art von Widerspiegelungstheorie festhalten. Wer also den „formalen“ Charakter der Syllogistik und der Grundsätze in dem hier präzisierten Sinne nicht akzeptieren will, weil er Angst vorm Idealismus hat, der wird, um es deutlich zu sagen, gerade wegen dieser Angst im Idealismus landen.

Machen wir uns noch einmal ausdrücklich klar, wie die Kontrolle eines konkreten Schlusses anhand der Syllogistik vor sich geht. Nehmen wir etwa das Beispiel Fogarasis (Logik S. 229):

Alle Planeten sind Kugeln.

Die Erde ist ein Planet.

Also ist die Erde eine Kugel.

Um diesen Schluß kontrollieren zu können, muß ich ihn „formalisieren“. Das tue ich, indem ich die wiederkehrenden Worte durch Symbole ersetze. Die Symbole wähle ich herkömmlicherweise so, daß beim Schlußsatz zuerst ein S und dann ein P kommt und daß ich dasjenige Wort, das sich nur in den Prämissen wiederholt, mit M symbolisiere. Ich komme dann auf den Schluß:

Alle M sind P

S ist ein M

Also ist S ein P

Nun suche ich in meinem Lehrbuch der Logik nach und finde, daß es einen Schluß dieser Form tatsächlich „gibt“, und zwar ist es der Modus Darii der ersten Figur. Wenn ich das festgestellt habe, weiß ich, daß mein Schluß richtig ist. Der im Schlußsatz ausgesagte Sachverhalt besteht also wirklich, der Schlußsatz selbst ist also wahr, sofern nur die vorausgesetzten Sachverhalte bestehen und damit die Prämissen wahr sind. Wenn Harich sagt, daß die Logik mit dem Unterschied von Wahr und Richtig steht und fällt, so ist daran richtig, daß ein „richtiger“ Schluß nur dann zu einer wahren Aussage führt, wenn er von wahren Voraussetzungen ausgeht. Angesichts der Klarheit, mit der Harich diese Sachlage betont, ist es doppelt erstaunlich, daß er die Bedeutung des Formalen in der Logik nicht anerkennen will. Denn ein „richtiger“ Schluß in seinem Sinne kann doch nur als ein Schluß definiert werden, der in der richtigen Form erfolgt, d. h. der die Formgesetzlichkeit eines der logischen Schlußtypen erfüllt. Andererseits ist es ebenso erstaunlich, daß Klaus, der im Gegensatz zu Harich den Sinn des „Formalen“ in der Logik richtig bestimmt, nun aber auch gegen Harichs Feststellungen über das „Richtige“ in der Logik polemisieren zu müssen glaubt. Es ist doch nicht schwer einzusehen, daß es um einen einheitlichen Tatsachenkomplex geht, der sowohl unter Verwendung des Begriffs „Formal“ wie unter Verwendung des Begriffs „Richtig“ adäquat beschrieben werden kann.

Steht aber einmal fest, daß ich einen inhaltlich vollzogenen Schluß auf diesem formalen Wege zuverlässig kontrollieren kann, so ergibt sich offenbar auch ein Weg, mir die „Mühe“ des inhaltlichen Schließens überhaupt zu ersparen. Ich brauche ja nur die Prämissen zu formalisieren und in meinem Lehrbuch nachzusehen, ob sich aus derartigen Prämissen ein Schluß ziehen läßt und wie dieser gegebenenfalls lautet. In unserem Falle würden wir aus dem Modus Darii entnehmen, daß der Schlußsatz lautet: S ist ein P. Diesen Schlußsatz müssen wir nun *entformalisieren*, und zwar nach den Interpretationsregeln, die sich aus der Formalisierung der Prämissen ergeben; also $S = \text{Erde}$ und $P = \text{Kugel}$ (wobei wohl nicht näher dargetan zu werden braucht, daß die Wahl der Symbole völlig gleichgültig ist). Daraus ergibt sich dann der inhaltliche Schlußsatz: Die Erde ist eine Kugel. — Dies ist, am einfachsten Beispiel erläutert, der Weg, auf dem die Logik zu „neuen“ inhaltlichen Ergebnissen führt. So ist etwa das, was Schröter Semantik nennt, prinzipiell nichts anderes als die „Entformalisierung“ des Ergebnisses formaler Operationen. Beim Mathematiker mag häufig am Anfang noch nicht klar sein, welche inhaltlichen Prämissen eigentlich formalisiert werden; zuerst wird eine „Syntax“ geschaffen und eine formale Operation durchgeführt und dann gefragt, wie Ausgang und Ende so interpretiert werden können, daß es für die Deutung eine gegenständliche Erfüllung gibt; die „Entformalisierung“ fällt also mit einer nachgeholten Formalisierung zusammen. Die Leistung der formalen Operation ist aber prinzipiell dieselbe wie in unserem Fall. Nur daß in unserem Fall die „Mühe“ der Formalisierung und Entformalisierung vielleicht größer als bei der inhaltlichen Vollziehung des

Schlusses sein wird, während sie in komplizierten Fällen ungleich geringer ist.

Man kann das formale Schließen in dem eben präzisierten Sinne auch dahin charakterisieren, daß das Denken hierbei durch „Rechnen“ ersetzt wird. Das Rechnen im Sinne der Grundrechnungsarten erspart ebenfalls etwas, nämlich Zählen. Wenn Linke seine Katastrophe von zwei Jupitermonden (diese Zeitschrift 3/1954/665) beobachtet hätte, so hätte er die quantitative Seite dieses Ereignisses durch Zählung ermitteln können. Er hätte dann von der Katastrophe neun Monde gezählt, hätte die explodierenden zwei Monde gezählt und am Schluß die verbleibenden sieben. Er hätte aber auch „formalisieren“ können, indem er die ursprünglich vorhandenen Monde durch eine 9 und die explodierenden durch eine 2 symbolisierte. Nach den Subtraktionsgesetzen hätte er als Ergebnis eine 7 erhalten. Diese 7 hätten „entformalisiert“ bedeutet, daß sieben Jupitermonde übrig geblieben sind. Eine Schlußzählung wird also durch Rechnen erspart. — Entsprechendes gilt für das formale Schließen. Beim „inhaltlichen“ Vorgehen muß ich im Falle des Zählens auf die Jupitermonde und im Falle des Schließens auf die Sachverhalte blicken. Beim „Rechnen“ brauche ich das nicht mehr, wenn ich einmal formalisiert habe. Ich operiere dann einfach nach den logischen oder mathematischen Operationsgesetzen und komme erst dann wieder aufs Inhaltliche, wenn ich das errechnete Ergebnis deute, wenn ich es „entformalisieren“.

Zweierlei ist dabei höchst bemerkenswert. Einmal, daß ich während meiner Operation in allen drei Fällen — beim sachverhalts-, wissens- und aussagenlogischen Schluß — *nicht* wie beim inhaltlichen Schließen immer auf einen Sachverhalt, sondern gerade *immer* auf eine Aussage bestimmter Art gerichtet bin, — und weiterhin, daß ich mich in meiner Operation notwendig bewußt nach der logischen Gesetzlichkeit richte. Was den ersten Punkt anlangt, so handelt es sich nicht um eine Aussage, die einen Sachverhalt in klarer, jedermann verständlicher Sprache wiedergibt, sondern um eine Aussage in „formalisierter Sprache“, die aus völlig willkürlichen Symbolen gebildet ist. Und gerade mit diesen willkürlichen Symbolen kann ich allein rechnen, und die Rechnung stimmt. Was den anderen Punkt anlangt, so könnte man jetzt versucht sein zu sagen: die logischen Gesetze seien im Grunde gar keine Denk-, sondern Rechengesetze, denn nur dem, der rein formal operiert, der logisch „rechnet“, müssen sie ernsthaft bekannt sein; nur der „Rechnende“ richtet sich ernsthaft nach ihnen. Das ist in gewissem Sinne völlig richtig. Aber es bleibt andererseits richtig, daß jene Gesetze nur aus richtigem inhaltlichen Schließen herausabstrahiert worden sind und daß mein inhaltliches, „denkendes“ Schließen gerade dann richtig ist, wenn es zwar nicht „nach“, aber „in“ den logischen Formen verläuft.

(Wird fortgesetzt.)

BERICHT

Reise deutscher Philosophen in die Volksrepublik Polen

Vom 23. Mai bis zum 5. Juni 1955 weilte eine Delegation von Vertretern der Philosophie aus der Deutschen Demokratischen Republik auf Einladung der Polnischen Akademie der Wissenschaften zu Besuch in der Volksrepublik Polen und erwiderte damit den vorjährigen Freundschaftsbesuch polnischer Philosophen in Berlin, über den wir in Heft 3/II/1954 dieser Zeitschrift berichteten. Die Delegation bestand aus Prof. Dr. *Ernst Bloch* (Leipzig), Direktor des Philosophischen Instituts der Karl-Marx-Universität und ord. Mitglied der Deutschen Akademie der Wissenschaften; Dr. *Wolfgang Harich* (Berlin), Cheflektor beim Aufbau-Verlag und Chefredakteur der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“; Dr. *Wolfgang Heise* (Berlin), Dozent für Ästhetik an der Humboldt-Universität; *Rudolf Herold* (Kleinmachnow), Dozent für Philosophie an der Parteihochschule „Karl Marx“ der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands; Prof. Dr. *Georg Klaus* (Berlin), Direktor des Philosophischen Instituts der Humboldt-Universität; *Matthäus Klein* (Berlin), stellv. Direktor des Gesellschaftswissenschaftlichen Instituts beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands; *Alfred Kosing* (Berlin), Dozent für Philosophie am Gesellschaftswissenschaftlichen Institut beim ZK der SED.

Zu Ehren der Delegation wurde am Tage ihrer Ankunft in Warszawa von der Polnischen Akademie der Wissenschaften ein festlicher Empfang veranstaltet, auf dem Prof. Dr. *Adam Schaff* die deutschen Gäste herzlich begrüßte. An den folgenden drei Tagen fand in den Räumen der Akademie eine gemeinsame wissenschaftliche Konferenz polnischer und deutscher Philosophen statt, die den Fragen der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins in den beiden befreundeten Ländern gewidmet war. Von deutscher Seite wurden zu diesem Thema drei größere Vorträge gehalten. *Matthäus Klein* sprach über „Die Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins in der Deutschen Demokratischen Republik“. *Rudolf Herold* berichtete über die Ergebnisse der Erforschung des sozialistischen Bewußtseins im Leuna-Werk „Walter Ulbricht“. Dr. *Wolfgang Harich* behandelte „Grundlagen und Perspektiven der Entwicklung des demokratischen Patriotismus in Deutschland“. Von polnischer Seite hielt Prof. Dr. *Julian Hochfeld* ein längeres Referat über „Das Programm der Erforschung des Arbeitermilieus der Großbauten des Sozialismus in der Volksrepublik Polen“¹. In der lebhaften Diskussion, die sich an jeden der Vorträge unmittelbar anschloß, traten außerdem mehrere polnische Philosophen und Gesellschaftswissen-

¹ Wir veröffentlichen diesen Beitrag in der Rubrik Übersetzungen des vorliegenden Heftes, S. 465.

schaftler mit kurzen vorbereiteten Beiträgen auf, die über Analysen von Tagebüchern, über die Erforschung der Lebensverhältnisse in den Arbeiterhotels von Warszawa usw. berichteten oder methodischen Fragen dieses Forschungsgebiets auf den Grund gingen. Noch im Rahmen der Konferenz, jedoch außerhalb ihrer Diskussionen, hielt Dr. *Wolfgang Heise* einen ausführlichen Vortrag über „Faschistische Strömungen in der westdeutschen Gegenwartsphilosophie“.

Bei der Vorbereitung der diesjährigen Begegnung polnischer und deutscher Philosophen waren die Veranstalter von der Überlegung ausgegangen, daß es besonders fruchtbar und anregend sein werde, ein Thema von zentraler aktueller Bedeutung zu behandeln, dessen theoretische Bearbeitung noch in den ersten Anfängen steckt. Die Konferenz zeigte, daß die Philosophen aus der Deutschen Demokratischen Republik dazu neigen, die Probleme, die mit der Entwicklung des sozialistischen Bewußtseins zusammenhängen, vorwiegend nur aus politischer Sicht zu behandeln, wobei sie nicht immer der Gefahr entgehen, in bekannten Deklarationen und allzu summarischer Allgemeinheit steckenzubleiben. Die polnischen Philosophen haben demgegenüber mit einer Kritik der theoretischen und methodologischen Voraussetzungen der sogenannten Gebietsforschungen, wie sie die bürgerliche Soziologie zu betreiben pflegt, begonnen und sind dann, sehr behutsam und ohne vorerst auf weittragende Verallgemeinerungen zu prätendieren, dazu übergegangen, gesichertes Faktenmaterial durch Einzeluntersuchungen soziologischer Art zusammenzutragen. Die Gefahr, der sie zu begegnen haben werden, besteht dabei namentlich in einer — quasi positivistischen — Fixierung isolierter Einzelphänomene. Die Mängel und Schwächen, die auf beiden Seiten vorhanden sind, weisen also zum Teil beträchtliche Unterschiede auf. Das Gemeinsame liegt jedoch darin, daß die zentrale Aufgabe, den *historischen Materialismus* durch *philosophische Verallgemeinerung der neuen Erfahrungen des sozialistischen Aufbaus weiterzuentwickeln* und in diesem Zusammenhang auch neue Gesetzmäßigkeiten der Bewußtseinsbildung herauszuarbeiten, bisher weder in der Volksrepublik Polen noch in der Deutschen Demokratischen Republik bewältigt worden ist, daß vielmehr hier wie dort erst tastende, schwache Versuche in dieser Richtung unternommen werden, deren Ergebnisse noch keineswegs befriedigen können. Die Bedeutung der Aufgabe ist im allgemeinen klar erkannt, ihre Durchführung steckt aber noch ganz in den Anfängen. Um so mehr ist es im augenblicklichen Stadium der einschlägigen Arbeiten erforderlich, sich über das Grundsätzliche, über den einzuschlagenden Weg und die vordringlichsten Absichten, die man verfolgt, zu verständigen, und eben hierbei hat die theoretische Konferenz in Warszawa, die diese Selbstverständigung von vornherein auf internationales Niveau erhob und ihr so den Charakter eines Erfahrungsaustausches zwischen den Wissenschaftlern verschiedener Länder des sozialistischen Lagers gab, vortreffliche Dienste geleistet.

Am Tage nach der Konferenz waren die deutschen Delegierten in die Philosophische Fakultät der Universität eingeladen. Sie nahmen hier zunächst an einer Sitzung der Fakultät teil, auf der ein Meinungsaus-

tausch über die neuen Studienpläne für Philosophie an den Universitäten der Volksrepublik Polen und der Deutschen Demokratischen Republik stattfand. Anschließend trafen sie, begeistert begrüßt, mit den Studenten der Philosophischen Fakultät zusammen, vor denen Professor Bloch und Matthäus Klein das Wort ergriffen. Dr. Harich, Dr. Heise und Alfred Kosing beantworteten Fragen, die sich auf das Leben der akademischen Jugend, auf den Stand der philosophischen Forschung und die philosophische Produktion der Verlage in der Deutschen Demokratischen Republik bezogen. Am nächsten Tage hatten die einzelnen Delegierten, je nach Arbeits- und Interessengebieten, noch Gelegenheit, das Gesellschaftswissenschaftliche Institut beim ZK der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, die Parteihochschule und die großen wissenschaftlichen Verlage in Warszawa zu besuchen.

Die Polnische Akademie der Wissenschaften hatte den Delegierten einen geräumigen Reiseautobus zur Verfügung gestellt, mit dem diese dann, in Begleitung der Dozenten *Emil Adler* und *Marian Dobrosielski* und einer Mitarbeiterin der Akademie, eine etwa zehntägige Fahrt durch große Teile der Volksrepublik Polen unternahmen. Die Reise führte zunächst nach Krakow, wo sich die deutsche Delegation zweieinhalb Tage lang aufhielt und die Sehenswürdigkeiten der herrlichen alten Stadt, namentlich den Wawel, die Burg der polnischen Könige, und den Marienaltar des Meisters Vit Stwosz besichtigte. In der Jagellonen-Universität hielt Professor Bloch zum Schillergedenkjahr 1955 einen Vortrag „Schiller oder Weimar als seine Abbiegung und als seine Höhe“, der mit starkem Beifall aufgenommen wurde. Anschließend wurden die deutschen Philosophen durch den Rektor und Vertreter des Lehrkörpers der Philosophischen Fakultät in dem wunderschönen Renaissancebau der Universität, in dem einst Kopernikus studiert hat, empfangen. Von Krakow aus statteten sie ferner dem Hochofenwerk „W.I. Lenin“ in der ersten sozialistischen Stadt Polens, Nowa Huta, einen Besuch ab. Auf der Fahrt von Krakow nach Poznan erfolgte dann eine halbtägige Besichtigung des ehemaligen Konzentrationslagers Oswiecim (Auschwitz) und des ihm benachbarten Vernichtungslagers Birkenau, in dessen Gaskammern die deutschen faschistischen Okkupanten in den Jahren 1940 bis 1945 vier Millionen Menschen, meist Juden aus allen europäischen Ländern, systematisch ermordet haben. Der tief erschütternde Anblick dieser Stätten unvorstellbaren Grauens, nie zuvor dagewesener Verbrechen machte den Mitgliedern der Delegation so eindringlich wie wohl kein anderes Erlebnis die hohe Verantwortung bewußt, die sie als geistige Vorkämpfer eines anderen, demokratischen und menschlichen Deutschland bei der konsequenten und wirksamen Abwehr des in der Bonner Bundesrepublik wiedererwachenden Militarismus und Faschismus zu tragen haben.

Die weitere Fahrt der Delegation führte von Oswiecim über Stalino-grad (ehemals Kattowice) und Wroclaw nach Poznan, wo wieder für zwei Tage Halt gemacht wurde. An der Universität von Poznan hielt Professor Klaus einen stark beachteten und beifällig aufgenommenen Vortrag über Fragen der formalen Logik, in dem er sich u. a. mit den

Ausführungen über den Satz der Identität und den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in dem jüngst in deutscher Sprache erschienenen Logikbuch des ungarischen Philosophen Béla Fogarasi kritisch auseinandersetzte. Auch hier schloß sich ein Empfang durch den Rektor und die Professoren der Philosophischen Fakultät an, der Gelegenheit zu zwangloser Aussprache über Probleme der Forschung und Lehre in beiden Ländern bot. Von Poznan ging es nach Sopot bei Gdansk. Den deutschen Gästen wurden hier, in dem luxuriösen Kurhotel am Meer, das in kapitalistischen Zeiten einst als Spielkasino diente, zwei Tage erholsamer Rast gewährt. Eine Fahrt im Motorboot durch den Gdanker Hafen, ein Rundgang durch die im Wiederaufbau begriffene Altstadt mit der in alter Pracht neu erstandenen Langgasse, der Besuch der Kathedrale von Oliva, in der den Gästen zu Ehren ein Konzert auf der grandiosen Rokokoorgel gegeben wurde, vermittelten unvergeßliche Eindrücke.

Ihren Abschluß fand die Reise am Sonntag, dem 5. Juni, in Warszawa. Wieder ein von Erlebnissen randvoll erfüllter Tag: Ein Chopinkonzert in Zelazowa-Wola, dem Geburtsort des weltberühmten polnischen Komponisten, ein Bankett, das noch einmal die Teilnehmer der wissenschaftlichen Konferenz zu geselligem Beisammensein vereinte, ein abendlicher Spaziergang durch die Warszauer Altstadt und endlich das Geleit zum Bahnhof und die große Herzlichkeit des Abschieds.

Zwei Dinge waren es, die die deutsche Delegation vor allem tief beeindruckten: eine Gastfreundschaft, die, in ihrer Großzügigkeit wohl einzigartig, wirklich von Herzen kam und die Solidarität der beiden für Frieden, Demokratie und Sozialismus kämpfenden Völker in rührenden Beweisen der Sympathie und des Vertrauens zur Geltung brachte. Und zweitens: Der hinreißende Schwung und das traditionsverpflichtete Ethos des Aufbaus der polnischen Städte, die mit ihren Palästen und Kirchen, ihren breiten Avenuen und winkligen Gassen, ihren von schmalen Bürgerhäusern umstandenen Märkten, allenthalben so wiedererstehen, wie sie am Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts waren, bevor die Verschandelung durch kapitalistische Stillosigkeit einsetzte. Mit einem Volk zusammenzugehen und in Freundschaft zu leben, das nach den unermeßlichen Leiden und Opfern der Kriegsjahre, nach der tödlichen Bedrohung seiner Existenz durch den Hitlerfaschismus eine solche Kulturtat, ein solches Werk des Friedens vollbringt, muß für jeden deutschen Patrioten eine Sache der nationalen Ehre sein. Den Vorsatz, zur Verbreitung dieser Einsicht in Deutschland nach Kräften beizutragen, brachten die Mitglieder der Philosophen-Delegation aus der Deutschen Demokratischen Republik beim Abschied übereinstimmend zum Ausdruck.

Die Redaktion

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Mao Tse-tung: Über den Widerspruch.
Dietz Verlag Berlin 1954, 64 Seiten.

Die Arbeit „Über den Widerspruch“ schrieb Mao Tse-tung im Jahre 1937 im Anschluß an seine Schrift „Über die Praxis“, die ebenfalls im Dietz Verlag erschienen und bei uns sehr bekannt geworden ist. Beide Abhandlungen dienten dem unmittelbaren Zweck, ernste Fehler dogmatischer Art, die es in den dreißiger Jahren in der Kommunistischen Partei Chinas gab, zu überwinden. „Über den Widerspruch“ erschien in deutscher Sprache erstmalig 1952 in der Zeitschrift „Neue Welt“ (Hefte 14 und 16). Der vorliegenden Übersetzung liegt die russische Ausgabe der ausgewählten Werke Mao Tse-tungs zugrunde.

Mao Tse-tung behandelt in seiner Arbeit ausführlich das Kernproblem der materialistischen Dialektik, das Gesetz vom Widerspruch, der den Dingen und Erscheinungen eigen ist, von der Einheit und vom Kampf der Gegensätze. Das Studium dieses Gesetzes umfaßt einen breiten Fragenkreis, den Mao Tse-tung wie folgt gliedert: Über die zwei Arten der Weltbetrachtung; über das Allgemeine des Widerspruchs; über die Spezifik des Widerspruchs; über den Hauptwiderspruch und die hauptsächliche Seite des Widerspruchs; über die Identität und den Kampf der Gegensätze; über den Platz des Antagonismus in der Reihe der Widersprüche; und: Schlußfolgerungen. Es ist nicht möglich, die Vielzahl bedeutender philosophischer Probleme, die Mao Tse-tung eingehend und gründlich behandelt, hier zu analysieren. Es soll aber der Versuch gemacht werden, die wichtigsten Ausführungen kurz zu skizzieren, um dem Leser deutlich zu machen, daß es sich hier um eine bedeutsame Arbeit für das Studium der Philosophie im allgemeinen und der materialistischen Dialektik im besonderen handelt.

Mao Tse-tung geht davon aus, daß es in der Geschichte des menschlichen Denkens, und zwar in China genauso wie in Europa, von jeher zwei einander entgegengesetzte Auffassungen über die

Entwicklungsgesetze der Welt gibt, die metaphysische und die dialektische. Die Anhänger der Metaphysik und des vulgären Evolutionismus betrachten alle Dinge und Erscheinungen in der Welt, ihre Formen und Kategorien, als für immer voneinander isoliert und sich niemals verändernd. Wenn sie Veränderungen anerkennen, dann verstehen sie darunter nur quantitative Vergrößerung und Verkleinerung oder mechanische Ortsveränderung, wobei sie die Ursachen solcher Veränderungen nicht in den Dingen und Erscheinungen selbst suchen, sondern in der Einwirkung äußerer Kräfte. „Die Metaphysiker sind der Ansicht, daß sich ein Ding endlos nur selbst wiederhervorbringen, sich aber nicht in ein anderes von ihm unterschiedliches Ding verwandeln kann“ (S. 7). Am Beispiel der Gesellschaftsauffassung der Metaphysiker zeigt Mao Tse-tung, daß diese die Ursachen für die Entwicklung außerhalb der Dinge und Erscheinungen suchen, beispielsweise bei der Entwicklung der Gesellschaft im geographischen Faktor, im Klima, in der Bevölkerungsdichte usw., und daß sie den Leitsatz der materialistischen Dialektik leugnen, wonach die Entwicklung durch die inneren Widersprüche hervorgerufen wird, die in den Dingen und Erscheinungen selbst stecken, daß der Motor der Entwicklung gerade die Entfaltung der inneren Widersprüche in den Dingen und Erscheinungen selbst ist. Darum sind die Metaphysiker nicht in der Lage, die qualitative Vielfalt der Dinge und Erscheinungen und das Umschlagen einer Qualität in eine andere zu erklären. Im Gegensatz zur metaphysischen Weltbetrachtung fordert die dialektisch-materialistische Weltanschauung, daß wir die Entwicklung der Dinge und Erscheinungen als deren innere, notwendige Selbstbewegung betrachten, wobei die Dinge und Erscheinungen in ihrer Bewegung mit anderen Dingen und Erscheinungen gegenseitig verbunden sind und zusammenwirken. „Die Grundursache der Entwicklung der Dinge befindet sich nicht außerhalb der Dinge, sondern in ihnen selbst, in der widerspruchsvollen Natur,

die den Dingen innewohnt. Jedem beliebigen Ding und jeder Erscheinung sind innerlich Widersprüche eigen. Gerade sie bringen die Bewegung und Entwicklung der Dinge hervor. Die Widersprüche, die in den Dingen und Erscheinungen vorhanden sind, sind die Hauptursache ihrer Entwicklung, während der gegenseitige Zusammenhang und das Zusammenwirken eines Dinges oder einer Erscheinung mit anderen Dingen oder Erscheinungen Ursachen zweiter Ordnung darstellen“ (S. 8/9). An einer Reihe von überzeugenden Beispielen zeigt Mao Tse-tung, daß die Dialektik die Rolle, die äußere Ursachen bei Veränderungen spielen können, durchaus nicht negiert. Die materialistische Dialektik lehrt, daß äußere Ursachen eine Bedingung der Veränderungen bilden, die inneren Ursachen aber die Grundlage der Veränderungen sind, wobei die äußeren Ursachen durch innere wirken. Ein Ei kann sich auf Grund der inneren Entwicklungsbedingungen durch eine entsprechende Menge Wärme, also durch eine äußere Ursache, zu einem Küken entwickeln. Die gleiche Wärme kann aber einen Stein nicht in ein Küken verwandeln, weil dafür keinerlei innere Entwicklungsvoraussetzungen gegeben sind.

Nach der Charakterisierung der zwei Arten der Weltbetrachtung wendet sich Mao Tse-tung der Untersuchung des Allgemeinen und der Spezifik des Widerspruchs zu. Das Allgemeine des Widerspruchs, sein absoluter Charakter, besteht darin, daß die Widersprüche in den Entwicklungsprozessen aller Dinge und Erscheinungen existieren und den Entwicklungsprozeß jedes Dings oder jeder Erscheinung von Anfang bis Ende durchdringen. „Die gegenseitige Abhängigkeit und der Kampf der Gegensätze, die jeder Erscheinung eigen sind, bestimmen das Leben aller Dinge und Erscheinungen, treiben die Entwicklung aller Dinge und Erscheinungen vorwärts. Es gibt kein Ding, das nicht einen Widerspruch in sich enthält. Wenn es keine Widersprüche gäbe, gäbe es keine Entwicklung des Weltalls“ (S. 14). Die Entwicklung als Kampf der Gegensätze auf der Grundlage der Entfaltung innerer Widersprüche ist absolut. Die Widersprüche im einzelnen und die durch sie hervorgerufenen Gegensatzpaare sind relativ, zeitweilig, vergänglich. Das bedeutet, daß, wenn ein neuer Entwicklungsprozeß entsteht, die alte Einheit mit ihren

Widersprüchen und Gegensätzen einer neuen Einheit mit ihren Widersprüchen und Gegensätzen Platz macht. Der alte Prozeß mit den ihm eigenen Widersprüchen und Gegensätzen verschwindet, der neue Prozeß beginnt die Geschichte der Entwicklung seiner Widersprüche und Gegensätze. Bei der Untersuchung der einzelnen Formen der Bewegung kommt es nun neben der Betrachtung des Gemeinsamen, das jede einzelne Bewegungsform mit anderen hat, vor allem darauf an, das Spezifische in Betracht zu ziehen, das jeder Form der Bewegung eigen ist. Man muß die qualitativen Unterschiede der Bewegungsformen untersuchen, denn nur auf diese Weise kann man eine Erscheinung von einer anderen unterscheiden. Jede Form der Bewegung hat ihre eigenen spezifischen Widersprüche, die das Wesen einer Erscheinung bestimmen. Hierin besteht gerade die innere Ursache der unendlichen Mannigfaltigkeit der in der Welt existierenden Dinge und Erscheinungen. Die vielen in der Natur vorhandenen Bewegungsformen, wie mechanische Bewegung, Schall, Licht, Wärme, Elektrizität usw. existieren zwar in gegenseitiger Abhängigkeit, doch in ihrem Wesen unterscheiden sie sich voneinander durch ihre ihnen allein eigenen spezifischen Widersprüche. Das gleiche gilt auch für die verschiedenen Gesellschaftsformationen, für die verschiedenen Formen des Bewußtseins usw. Mao Tse-tung weist darauf hin, daß die Abgrenzung der einzelnen Wissenschaften voneinander gerade auf den spezifischen Widersprüchen beruht, die in den Objekten der wissenschaftlichen Forschung enthalten sind. „Gerade die Erforschung bestimmter Widersprüche, die nur einer bestimmten Sphäre der Erscheinungen eigen sind, bildet den Gegenstand dieser oder jener Wissenschaft, zum Beispiel plus und minus in der Mathematik, Wirkung und Gegenwirkung in der Mechanik, negative und positive Elektrizität in der Physik, Analyse und Synthese in der Chemie, Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse, Klassen und Klassenkampf in den Gesellschaftswissenschaften, Angriff und Verteidigung in der Kriegswissenschaft, Idealismus und Materialismus, Metaphysik und Dialektik in der Philosophie usw. — all das bildet den Forschungsgegenstand der verschiedenen Wissenschaften gerade wegen des Vorhandenseins der spezifischen Widersprüche und des spezifischen Wesens“

(S. 20). Man muß also zweierlei erkennen: das Allgemeine in den Widersprüchen, das allgemeinen Ursachen der Bewegung und Entwicklung und das Spezifische in den Widersprüchen, das spezifische Wesen, das eine Erscheinung von einer anderen unterscheidet, die spezifischen Ursachen bestimmter Bewegungen und Entwicklungen. Darüber hinaus ist es notwendig, auch die spezifischen Widersprüche der Bewegungsformen der Materie in jeder einzelnen Etappe ihres Entwicklungsprozesses und das Wesen jeder ihrer Formen zu erforschen. Denn alle Formen der Bewegung sind in jedem konkreten Entwicklungsprozeß qualitativ verschieden. Das ist vor allem von großer Bedeutung für die praktische Tätigkeit der Menschen. Qualitativ verschiedene Widersprüche können auch nur mit qualitativ verschiedenen Methoden gelöst werden. So werden die Widersprüche zwischen der Gesellschaft und der Natur mit der Methode der Entwicklung der Produktivkräfte gelöst, der grundlegende Widerspruch des Kapitalismus mit der Methode der sozialistischen Revolution, der Widerspruch zwischen den Kolonien und dem Imperialismus mit der Methode des nationalrevolutionären Befreiungskrieges usw. Wenn sich ein Prozeß verändert, wenn alte Widersprüche durch neue ersetzt werden, müssen sich dementsprechend auch die Methoden zur Lösung der Widersprüche verändern. Mao Tse-tung weist an Hand zahlreicher Beispiele aus dem Leben der Gesellschaft nachdrücklich darauf hin, daß man unbedingt die spezifischen Züge aller Seiten der Widersprüche, die in einem Prozeß enthalten sind, aufdecken muß, um das Wesen des Entwicklungsprozesses einer Erscheinung wirklich begreifen zu können. Er schreibt wörtlich: „Wir chinesischen Revolutionäre müssen die Spezifik der Widersprüche nicht nur in ihrer Gesamtheit, das heißt, in ihrem Zusammenhang, verstehen, sondern müssen auch alle einzelnen Seiten der Widersprüche erforschen, denn nur so kann man ihre Gesamtheit verstehen. Beide Seiten des Widerspruchs verstehen — das bedeutet die besondere Lage verstehen, in der sich jede Seite befindet, verstehen, in welchen konkreten Formen sie in die Verhältnisse der gegenseitigen Bedingtheit und Gegensätzlichkeit eintreten und welches die konkreten Kampfmethoden sind, die von jeder Seite in ihrem Zusammenhang und in ihrer Gegensätzlichkeit sowie

auch nach der Aufhebung des Zusammenhanges angewandt werden. Das Studium dieser Fragen ist äußerst wichtig. Das gerade hatte Lenin im Auge, als er sagte, daß das Wesen, die lebendige Seele des Marxismus in der konkreten Analyse der konkreten Situation besteht. Unsere Dogmatiker verletzen die Richtlinien Lenins, sie bemühen sich nie, irgendeine Erscheinung konkret zu analysieren, ihre Artikel und Reden stellen allesamt einen leeren, gegenstandslosen Abklatsch des schablonenhaften Schemas dar und schaffen in unserer Partei einen überaus schlechten Stil“ (S. 24).

Somit ist das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen auch für die Aufdeckung und Analyse der Widersprüche von großer Bedeutung. Das Allgemeine besteht hier darin, daß die Widersprüche in allen Prozessen existieren und dieselben von Anfang bis Ende durchdringen. „Widerspruchsvoll sind sowohl die Bewegung wie das Ding, der Prozeß und das Denken“ (S. 35). In allen Erscheinungen stecken Widersprüche, das ist ein allgemeines Gesetz, das ohne Ausnahme für alle Zeiten und Länder gilt. Daher kann man den Widerspruch als allgemein und absolut bezeichnen. Aber das Allgemeine existiert nur durch das Einzelne, nur im Besonderen. Ohne das Einzelne gibt es nichts Allgemeines. Das Allgemeine und das Besondere stehen in untrennbarem Zusammenhang miteinander. Das Einzelne entsteht dadurch, daß jeder Widerspruch seine Besonderheiten hat. Während der Widerspruch in seiner Allgemeinheit absolut ist, ist er in seiner einzelnen spezifischen Erscheinungsform bedingt, zeitweilig, relativ.

In einem weiteren Abschnitt behandelt Mao Tse-tung die Fragen des Hauptwiderspruchs und der hauptsächlichsten Seite des Widerspruchs. In jedem komplizierten Entwicklungsprozeß gibt es eine ganze Reihe von Widersprüchen. Einer von ihnen ist stets der Hauptwiderspruch, der das Wesen des Prozesses bestimmt und alle übrigen Widersprüche beeinflusst. So bilden in der kapitalistischen Gesellschaft die beiden gegensätzlichen Kräfte Proletariat und Bourgeoisie den Hauptwiderspruch. Dieser beeinflusst zugleich die anderen Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft, zum Beispiel den Widerspruch zwischen den Überresten der Feudalklasse und der Bourgeoisie, den Widerspruch zwischen

der Bourgeoisie und den kleinen Bauern, den Widerspruch zwischen dem Proletariat und den kleinen Bauern, den Widerspruch zwischen der monopolistischen und der nichtmonopolistischen Bourgeoisie usw. Mao Tse-tung zeigt, daß gerade in China und in halbkolonialen Ländern die Beziehungen zwischen dem Hauptwiderspruch und den anderen Widersprüchen ein kompliziertes Bild bieten. Darum muß man bei der Analyse komplizierter Prozesse, die eine Reihe von Widersprüchen beinhalten, unbedingt den Hauptwiderspruch feststellen. Desgleichen ist es von Bedeutung, die hauptsächlichste Seite eines Widerspruchs von der zweitrangigen zu unterscheiden. Die beiden Seiten eines Widerspruchs entwickeln sich ungleichmäßig. Eine Seite ist immer die hauptsächlichste, die im Widerspruch die führende Rolle spielt und im wesentlichen die Qualität der Dinge und Erscheinungen bestimmt. Dabei ist das Verhältnis zwischen den beiden Seiten eines Widerspruchs nicht starr, sondern beweglich. In den verschiedenen Entwicklungsstadien eines Widerspruchs kann jede Seite einmal die hauptsächlichste und die zweitrangige sein. „Die Untersuchung des Hauptwiderspruchs und anderer Widersprüche, der hauptsächlichsten und der nichthauptsächlichsten Seite bei einem Widerspruch ist eine der wichtigsten Methoden für die revolutionäre Partei, ihre politische und militärische Strategie und Taktik richtig zu bestimmen, und diese Untersuchung muß für alle Kommunisten Gegenstand höchster Aufmerksamkeit sein“ (S. 46).

Nachdem Mao Tse-tung die Frage der Allgemeinheit und der Spezifik des Widerspruchs geklärt hat, geht er dazu über, die Frage der Einheit und des Kampfes der Gegensätze zu untersuchen. Die Einheit der Gegensätze besteht darin, daß jede der beiden Seiten eines beliebigen Widerspruchs im Entwicklungsprozeß der Erscheinungen das Bestehen der anderen, ihr entgegengesetzten Seite, voraussetzt, wobei beide Seiten in einer Einheit nebeneinander bestehen. Unter bestimmten Bedingungen verwandeln sich die beiden entgegengesetzten Seiten in ihren Gegensatz. „Die Sache ist die, daß die gegensätzlichen Seiten nicht voneinander isoliert existieren können. Wenn eine der beiden einander entgegenstehenden, einander widersprechenden Seiten fehlt, so verschwinden auch die Existenzbedingungen für die andere Seite. Ohne

Großgrundbesitzer gibt es keinen Pächter; ohne Pächter gibt es keinen Großgrundbesitzer. Ohne Bourgeoisie gibt es kein Proletariat; ohne Proletariat gibt es keine Bourgeoisie. Und so verhält es sich mit allen Gegensätzen. Unter bestimmten Bedingungen stehen sie einerseits und ander entgegen, doch andererseits sind sie miteinander verbunden, durchdringen einander, hängen voneinander ab“ (S. 48). Das eben nennt man die Einheit der Gegensätze. Lenin spricht im „Philosophischen Nachlaß“ (S. 286) auch vom Zusammenfallen, von der Identität und von der Wirkungsgleichheit der Gegensätze. Man muß unterscheiden zwischen der Einheit der Gegensätze und ihrem Kampf. Die Einheit der Gegensätze ist relativ, ist bedingt, ist zeitweilig. Eine bestimmte Einheit von Gegensätzen kann verschwinden und an ihre Stelle tritt eine neue Einheit von Gegensätzen. Der Kampf der sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze aber ist absolut, ist ewig, so wie die Entwicklung, die Bewegung absolut ist.

Zum Schluß seiner Ausführungen geht Mao Tse-tung noch kurz auf das Problem des Antagonismus ein. Er zeigt, daß Antagonismen und Widersprüche nicht ein und dasselbe sind, daß der Antagonismus nur eine der Formen des Kampfes der Gegensätze ist, aber nicht seine allgemeine Form.

Zusammenfassend muß man feststellen, daß Mao Tse-tung uns in seiner Arbeit „Über den Widerspruch“ gründlich mit den vielseitigen Problemen der marxistischen Dialektik vertraut macht. Wie schon in seiner Schrift „Über die Praxis“ gibt er uns auch in dieser Arbeit ein klassisches Beispiel dafür, wie man philosophische Probleme und Verallgemeinerungen im Zusammenhang mit den praktischen Aufgaben der revolutionären marxistischen Partei darstellen bzw. wie man gerade aus den praktischen Erfordernissen des politischen Kampfes heraus philosophische Probleme entwickeln kann. Die Arbeit „Über den Widerspruch“ gehört in die Hand eines jeden philosophisch interessierten Menschen.

Manfred Hertwig (Berlin)

Emil Fuchs: **Marxismus und Christentum.**
Koehler und Amelang, Leipzig 1952, 213
Seiten.

„Ein Christ erlebt die Probleme der Welt.“ — So hieß ein Büchlein, das vor

etwa drei Jahrzehnten einiges Aufsehen erregte, ohne erkennbare Wirkungen zu hinterlassen. Es war der Reisebericht eines christlichen Journalisten, der die „Probleme der Welt“ wie Reiseabenteuer erlebte und — nach Hause zurückgekehrt — ebenso schilderte.

Emil Fuchs berichtet in seinem Buch „Marxismus und Christentum“ von einer Lebensreise, die ihn nicht wieder nach Hause geführt, sondern ihm die neue Welt des Sozialismus zur Heimat gemacht hat. Zu ihren Ufern die Christen zu rufen, die noch gefangen in der alten Welt mit ihr zugrunde gehen müssen, wenn sie es nicht fertig bringen, sich aus ihren Fesseln zu lösen, ist die Absicht des Verfassers. Und um ihnen dabei behilflich zu sein, berichtet er von seiner eigenen Befreiung aus der Bürgerwelt und der Denkart und Empfindung eines verbürgerlichten Christentums durch seine Begegnung mit dem Marxismus. Sein Buch ist kein Essay über Möglichkeiten einer Synthese von Christentum und Marxismus, sondern Tagebuch, Bekenntnis und Mahnung zugleich, in jedem Satz ganz und gar persönlich. Ein Christ begegnet dem Marxismus.

Das Lebensschiff des heute achtzigjährigen Leipziger Hochschullehrers hat den Drang nach christlicher Verwirklichung zum Motor und wurde von ihm auf abenteuerliche Fahrt getrieben, heraus aus dem stillen Hafen unfriedeter Bürgerlichkeit und Kirchlichkeit auf das stürmische Meer weltgeschichtlicher Entscheidungen, auf die Suche nach dem „Neuen Himmel und der neuen Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt“, nach der Verheißung des Neuen Testaments, nach einer Möglichkeit des menschlichen Miteinanders in Frieden, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit, dessen irdische Verwirklichungsmöglichkeit dieselbe Kirche bestreitet, der aufgegeben ist, sie zu verkündigen und vorzubereiten.

Dieser Drang war dem jungen Pfarrer bürgerlicher Herkunft und Erziehung durchaus nicht mit einem etwa „unruhigen“ Temperament angeboren, sondern entsprang der Begegnung seines seelsorgerlichen Gewissens mit der sozialen Frage und ihrer Unlösbarkeit innerhalb der kapitalistischen Ordnung, zu deren Stützung sich die lutherische Kirche seiner Herkunft ebenso berufen fühlte wie die vielen Throne und Thronchen der wilhelminischen Ära der deutschen Geschichte.

In der Arbeiterbewegung der Industriestadt seiner Pfarrertätigkeit begegnete er dem gleichen Drange nach Verwirklichung, der ihn aus der geistigen Heimat seiner Jugend, dem lutherischen Quietismus und bürgerlichen Idealismus, vertrieben hatte. In einer „Verfremdung“ allerdings, die ihren Weg für den jungen Christen und Theologen zunächst unbeschreitbar machte. So tritt er auf den Weg, auf dem er den christlichen Sozialreformer Friedrich Naumann findet.

Dieser Weg führt dorthin, wohin Emil Fuchs nicht will. Es dauert seine Zeit, bis er es erkennt. Während des ersten Weltkrieges erscheint Naumanns „Mitteleuropa“ — ungefähr gleichzeitig mit dem Werk Lenins „Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus“. Es ist letztlich der *Faschismus*, den beide kommen sehen: der Christ Naumann mit Frohlocken und der Atheist Lenin mit der Entschlossenheit zum Kampf gegen ihn. Ist Naumanns Blindheit für das Kommende nur seine eigene oder die der evangelischen Kirche?

Es ist die der evangelischen Kirche. Noch heute denkt sie, wenn sie sich überhaupt mit sozialen Fragen beschäftigt, in den Gedankengängen Johann Hinrich Wicherns, der ein Zeitgenosse von Karl Marx war wie Friedrich Naumann ein Zeitgenosse Lenins. Und auch bei Wichern bestand die gleiche Blindheit für eine Entwicklung, die „kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen hat als das nackte Interesse und die gefühllose bare Zahlung“, wie es im Kommunistischen Manifest heißt. Es erschien in demselben Jahre, in dem Wichern den „Zentralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche“ gründete, der versuchen sollte, durch gefühlvolle Almosen und fromme Reden die proletarischen Totengräber zu besänftigen, die sich die bürgerliche Gesellschaft selbst herangebildet hatte.

Zweifellos ist es nicht die Botschaft des Neuen Testaments, welche die evangelische Kirche an die bürgerliche Gesellschaft bindet. Das Bündnis der evangelischen Kirche mit der Ausbeutergesellschaft gegen die Bewegung der von ihr Ausgebeuteten ist für einen ernsthaften Christen ebenso unverständlich wie anstößig. Fuchs sieht es in der Staats- und Gesellschaftslehre Martin Luthers begründet, welche die lutherische Kirche ebenso eng der Fürstenmacht und Bürger-

welt verbunden hat, wie die katholische zuvor dem Feudalismus verbunden war. Und so, wie Luthers Verständnislosigkeit für die Bauernbewegung seiner Zeit und sein rücksichtsloser Kampf gegen sie die revolutionären Bauern der lutherischen Reformation entfremdete, ebenso verliert die evangelische Kirche im 19. Jahrhundert durch ihr Unverständnis für den Kampf der Arbeiterbewegung die Arbeiterschaft. Deren Antiklerikalismus und Atheismus ist Reaktion auf die Verständnislosigkeit und Feindseligkeit der Kirche gegenüber der geschichtlichen Aufgabe des Proletariats. Und weil die nicht rechtzeitig gehörte Arbeiterbewegung ihre Stimme innerhalb der Kirche nicht mehr erhebt, fehlt der Kirche die Kraft, die sie aus der „babylonischen Gefangenschaft“ der vergehenden Bürgerwelt hätte befreien können. Die wenigen Einzelstimmen, die angesichts der drohenden Gefahr innerhalb der Kirche zur Einsicht und Abkehr von einem verhängnisvollen Wege rufen, verhallen ungehört — wie unbequeme Kassandrarufo.

Aber die Aufgabe bleibt, und Emil Fuchs geht zur Arbeiterbewegung, die sie zu erfüllen den Geschichtsauftrag hat. Es ist ein Schritt, der ihn in schwerste innere und äußere Kämpfe führt, die tief auch in sein privates Leben eingreifen. Daß dieser Schritt aus innerster christlicher Gewissensnötigung getan wurde, begreifen seine Genossen im Kampf so wenig wie seine Pfarrerkollegen und kirchlichen Oberen. Aber das begreifen sie, daß es eine Entscheidung im Klassenkampf war. Und nicht seine besondere Auffassung vom Christentum, sondern diese Entscheidung gliedert fortan die Menschen, denen er begegnet, in *Freund* und *Feind*.

So erlebt er den Klassenkampf sozusagen am eigenen Leibe als die entscheidende Wirklichkeit des gesellschaftlichen Lebens außerhalb und innerhalb der Kirche. Gründliche wissenschaftliche Beschäftigung mit der revolutionären Theorie des Marxismus-Leninismus bestätigt seine Erfahrung ebenso, wie sie seine Erkenntnis der Wirklichkeit vertieft, ohne ihn jedoch von dem Grunde lösen zu können, in dem seine geistige und sittliche Existenz wurzelt.

Wirklicher als alle Weisheit und Erkenntnis, die er auf seiner Lebensfahrt sammelt, spürt er den *Drang*, der ihn auf diese Reise geschickt hat: den Drang, dem Rufe zu folgen, der ihn in der Bot-

schaft Jesu Christi als Gericht über die alte und Verheißung einer neuen Welt getroffen hat.

Entscheidender Beweis für die Wirklichkeit eines im Wortsinne nicht Begreifbaren ist ihm der „des Geistes und der Kraft“, will sagen der seiner Wirksamkeit: „Beweist es nicht die Wirklichkeit des Auferstandenen, daß er mich fähig gemacht hat, die Vorurteile der alten Welt, meiner anerzogenen Bildung zu überwinden, und die große Wahrheit zu verstehen, die von denen her klang, die aus der Unterdrückung ans Licht drängen?“ (S. 179).

Das ist ein Glaubensbekenntnis, aber kein Beweis; auch kein Beweis „des Geistes und der Kraft“ für Menschen, deren Christentumsverständnis sie in den „Vorurteilen der alten Welt“ gefangen hält, oder für solche, die nie in ihnen gefangen waren. Und doch beweist es schlüssig, daß ein Christ den Weg der sozialistischen Arbeiterbewegung bis zu Ende, bis in die klassenlose Gesellschaft mitgehen kann, ohne seinem Christentum untreu zu werden; ja, daß er ihn soweit mitgehen muß, wenn er die Botschaft Jesu Christi nicht in unverbindliche fromme Gefühle und Gefühchen auflösen will. Diesen Beweis aus eigener Erfahrung, Einsicht und Erkenntnis zu führen, ist Absicht und Inhalt seines Buches „Marxismus und Christentum“.

Es ließe sich viel dawider sagen, sowohl von der Theologie wie vom Marxismus her. Es fragt sich nur: Cui bono? Wer hätte einen Gewinn davon?

Der Theologe wird sich überlegen, ob es geraten ist, seine Theologie zu strapazieren, um die Kirche in Vorurteilen festzuhalten, die ihr früher oder später zum Verhängnis werden müssen, wenn sie nicht davon loskommt. Und was auch gegen einzelne theologische Formulierungen und Argumentationen einzuwenden sein mag: Daß die Denkart und die Empfindung des heutigen kirchlichen Christentums so gut wie nichts mehr mit der Hoffnung des ersten christlichen Jahrhunderts zu tun haben, wird kein Kenner des Neuen Testaments und der Kirchengeschichte ernsthaft bestreiten wollen.

Und auch der konsequente Marxist wird bedenken, ob er es einem Christen verwehren darf, sich für den gemeinsamen Kampf um die Veränderung der Welt Waffen aus dem Arsenal des Marxismus zu holen, auch wenn er meint, daß nur

der Atheist sie wirklich zu führen versteht und sie sich in der geistlichen Waffenrüstung eines Christen sonderbar ausnehmen.

„Marxismus und Christentum“ ist nicht der Versuch einer christlichen Interpretation des Marxismus-Leninismus, über deren Fragwürdigkeit dann freilich einiges zu sagen wäre, sondern ein Ruf an die Christen, im Gehorsam gegen die Friedensbotschaft Jesu Christi mitzuarbeiten an der großen Weltveränderung durch die Arbeiterklasse — auch dann, wenn sie nicht die Veränderung meint und ist, deren der christliche Glaube wartet. Und es ist ein Ruf an die Marxisten, zu verstehen, warum überzeugte Christen in mancher Hinsicht anders denken auch dann, wenn sie ein gutes Stück Weg in treuer Kameradschaft mit ihnen gehen.

„Marxismus und Christentum“ ist kein „ausgeklügelt Buch“, sondern „ein Mensch mit seinem Widerspruch“: lebendig, bewegend und wahrhaftig auch und gerade dort, wo seine Widersprüche zutage treten. Wohl dem, der sich nicht daran ärgert. Auch der, in dessen Dialektik dieses Buch nicht passen will, kann Dialektik daraus lernen; so wie der Theologe lernen kann aus einem Buch, das einer Theologie absagt, die ihre wesentliche Aufgabe darin sieht, zu erklären, warum der Christ bis zu seinem Tode auf die Erfüllung christlicher Verheißungen warten muß.

„Marxismus und Christentum“ ist kein Lehrbuch und doch eine Lebenshilfe, für jeden Leser ein Gewinn, ob er das Büchlein nun verärgert oder zu neuen Ufern verlockt aus der Hand legt.

Karl Kleinschmidt (Schwerin)

Eduard Winter: Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert. Akademie-Verlag, Berlin 1953. VII und 502 Seiten, 4 Tafeln.

Das Buch Eduard Winters ist ein Beitrag zur Darstellung des gemeinsamen Ringens von Deutschen und Russen um die Aufklärung. Als solches ist es ungemein wertvoll und zeitgemäß.

Man hat die deutsche Aufklärung als eine theologische bezeichnet. Der Halle'sche Pietismus, der vom Ende des 17. bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts unter der Führung von A. H. Francke und nach seinem Tod unter der

seines Sohnes eine bedeutungsvolle Rolle für die deutsche und russische Aufklärung gespielt hat, war jedenfalls in erster Linie eine theologische oder vielleicht richtiger religiöse Erscheinungsform der Aufklärung. Er bot gegenüber der damals in allen Kirchen herrschenden Orthodoxie ein verinnerlichtes, gereinigtes Christentum, gereinigt von fanatischem Glaubenseifer, Verständnislosigkeit gegenüber Andersdenkenden, Bilder- und Zeremonienkult. So war er geeignet, den engen starren Rahmen kirchlich-religiöser Auffassungen, die damals noch in vielen Ländern höchst einflußreich waren, zu lockern und dadurch der Aufklärung die Wege zu ebnen. Mehr als andere pietistische Richtungen lehnte er das Sektierertum ab, wollte er sich in die Kirche einordnen und nicht eine Kirche in der Kirche bilden. Auch erkannte er den Nutzen, den die andere noch wichtigere Organisation, der Staat, damals und bis auf weiteres für die Gesellschaft hatte. Das erleichterte ihm die Wirksamkeit, die er über die Grenzen Europas hinaus zu entfalten gedachte und entfaltet hat. Freilich darf man auch, wenn man diese Wirksamkeit richtig einschätzen will, wie der Verfasser des Buches nachdrücklich hervorhebt, für die Mängel, die ihm anhafteten, nicht blind sein. Er war nicht ganz frei von Intoleranz, was mit besonderer Schärfe gegenüber Christian Wolff zutage trat und was ihm Thomasius entfremdete, von Proselytenmacherei und einer nationalen Überheblichkeit, die sich den Russen gegenüber, die eine stolze und im Bewußtsein ihrer Kraft mit Recht stolze Nation sind, bei seiner Bemühung, ihnen zu helfen, nicht gerade förderlich äußern konnte. Zum Teil allerdings waren solche Schwächen weniger bei Francke und seinem wohl klügsten und erfolgreichsten Mitarbeiter Heinrich Wilhelm Ludolf, dem hier zum ersten Mal die gebührende Würdigung zuteil wird, als bei einigen der in Rußland tätigen Pietisten aus dem Halleschen Kreis vorhanden.

Der Halle'sche Pietismus nimmt nicht nur am religiösen, sondern auch am weltlichen Wohl der Menschen das aufrichtigste Interesse. Manufakturen, Bergwerke, Handel beschäftigten ihn aufs intensivste. Das geht so weit, daß Francke, der ein weitsichtiger vorzüglicher Geschäftsmann war, sich bisweilen mit einiger Besorgnis fragte, ob er nicht den Dingen dieser Welt allzu viel Be-

deutung beimesse. Er tröstete sich mit dem Gedanken, daß es sich dabei um den Unterhalt und die Erweiterung der großen Halleschen Anstalten handle.

Der Franckesche Pietismus hat das religiöse Ziel nie aus den Augen verloren, ihm diente letztlich die außerordentliche Aktivität, die er entfaltete. Halle hatte eine eigene Druckerei und betrieb einen umfassenden Buchhandel, durch den es im wesentlichen religiöse Schriften in der Welt verbreitete. Wenn sich die Halleschen Pietisten die Pflege profaner Wissenschaften angelegen sein ließen, so war das bei ihnen religiös motiviert. Bei der Orientalistik, um deren Förderung sie sich, wie wir noch sehen werden, besondere Verdienste erwarben, liegt das auf der Hand, sollte sie ihnen doch vor allem den Zugang zu den orientalischen Kirchen öffnen und deren Beeinflussung ermöglichen. Beschäftigte man sich in Halle, wie es der Fall war, ernstlich mit Mathematik, Physik und anderen Naturwissenschaften, so ließ sich auch hierfür ein religiöser Endzweck anführen. Eine sich stets vervollkommnende Technik, die mit dem wissenschaftlichen Fortschritt unlöslich zusammenhängt, ist die Voraussetzung dafür, daß immer mehr Menschen von drückender Armut befreit werden, sich immer besserer materieller Lebensbedingungen erfreuen. Die Sorge um einen solchen Aufstieg ist Menschenhilfe, mag er auch erst kommenden Generationen in erheblichem Umfang zugute kommen, ist Gebot christlicher Nächstenliebe, wie später Saint-Simon ausdrücklich sagte. Solche Gedanken, die echt aufklärerisch sind, lagen Francke schwerlich fern. Jedenfalls war seine Auffassung des Sinns von Wissenschaft und Technik, die ihm, wie die Halleschen Institutionen zeigen, so sehr am Herzen lagen, im wesentlichen die gleiche wie die von Bacon, Descartes und Leibniz. Die Losung Bacons für die Wissenschaft, das *„humanis commodis inservire“*, ist mit einer Religiosität wie der pietistischen Franckes wohl vereinbar gewesen.

In feiner, nuancierter Weise schildert Eduard Winter in seinem Buch über Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde das Verhältnis, in dem Francke zu bedeutenden deutschen Aufklärern seiner Zeit stand, zu Thomasius, Christian Wolff, Tschirnhaus, Leibniz. Übereinstimmung und Unterschied treten deutlich hervor. Thomasius konnte mit einem gewissen intoleranten Zug,

der dem Franckeschen Pietismus eigen war, nicht sympathisieren. Mit Wolffs nüchterner, streng rationalistischer Weltanschauung konnte Francke nicht einverstanden sein. Es kam zu einer Entzweiung zwischen Wolff und den Halleschen Pietisten, die ihn des Atheismus verdächtigten und an seiner Vertreibung aus Halle nicht unbeteiligt waren. Mit der Zeit erwies sich die Wolffsche Art der Aufklärung der des Halleschen Pietismus gegenüber als die einflußreichere. Als Wolff später dringliche Berufungen an die Petersburger Akademie erhielt, lehnte er sie ab; er fürchtete, von den in Rußland damals noch mächtigen Halleschen Pietisten ähnlich wie früher in Halle verfolgt zu werden. Winter hat diesen Zusammenhang aufgezeigt. Des Atheismus verdächtig zu werden, war in Rußland eine lebensgefährliche Sache. Mit Tschirnhaus und Leibniz war Francke einig in der hohen Einschätzung der Wissenschaften und ihres praktischen Nutzens. Mit Leibniz verband ihn besonders die Idee der Kulturmission, die der Westen in der Pflege von Verbindungen mit Rußland zu erfüllen habe. Daß es Francke vor allem auf ein Eindringen westlicher Gedanken, nicht zum wenigsten religiöser, in den vorderen und mittleren Orient ankam, während Leibniz Rußland hauptsächlich als das geeignete Verbindungsglied zwischen Westeuropa und China, von dem er sich so viel versprach, ins Auge faßte, konnte einer aufrichtigen Zusammenarbeit nicht hinderlich sein.

Winter hat ausführlich die Halleschen Anstalten, die Waisenhausschule und das Pädagogium, behandelt. Das Pädagogium verdient besondere Aufmerksamkeit. Es war ein Internat. In den für die Zöglinge bestimmten, von Francke gegründeten Schulen erfolgte in allen Fächern, namentlich in den Realien, ein gründlicher Unterricht durch tüchtige, teilweise hervorragende Lehrer. Die Schüler, die den oberen Klassen entstammten, sollten für wichtige Stellen im Staat und in der Gesellschaft vorgebildet werden, wobei auch auf ihre sittliche Entwicklung großes Gewicht gelegt wurde. Es wurden vortreffliche Ergebnisse erzielt. Aus dem Pädagogium sind bedeutende Männer hervorgegangen. Francke hat ein pädagogisches System entworfen, in dem er Prinzipien von Comenius und Tschirnhaus in selbständiger Weise zu verbinden wußte.

Wie konnten in dieser Zeit gerade in Halle so großzügige Unternehmungen zustande kommen, wie konnte das Projekt einer so weiträumigen, sich auf ganz Rußland und über seine Grenzen hinaus erstreckenden Kulturmission in Halle ausgearbeitet und von Halle als Ausgangspunkt weitgehend verwirklicht werden, wie das von Winter in allen Einzelheiten dargestellt wird? Unser Autor findet die Erklärung dafür in der Entwicklung der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse, die damals Halle zu hoher Blüte auch auf geistigem Gebiet gelangen ließ, wie er denn überhaupt als der Marxist, der er ist, die geistesgeschichtlichen Ereignisse, die er schildert, in letzter Linie auf wirtschaftliche Wurzeln zurückführt. So geht er auch vor, wenn es sich darum handelt, verständlich zu machen, daß Rußland in besonderem Maße von Anfang an die Aufmerksamkeit Franckes in Anspruch nahm und ihn sein Leben lang fesselte.

Dem Kurfürstentum Brandenburg, das bald zum Königreich Preußen wurde, mußte aus wirtschaftlichen und politischen Gründen viel daran gelegen sein, mit Rußland gute Beziehungen zu pflegen. Wenn der Hallesche Pietismus erfolgreich in dieser Richtung wirkte, konnte er der dankbaren Anerkennung Berlins sicher sein, die wiederum den Halleschen Anstalten wohlwollende Förderung durch die Landesregierung sicherte. In der Tat erwarb er sich zunehmenden Einfluß in den maßgeblichen Kreisen. Auch der dringende Wunsch, sein gereinigtes Christentum möglichst weit zu verbreiten, und die Aussicht auf günstige Geschäftsverbindungen, die für ihn stets nicht wenig bedeutete, lenkten seinen Blick auf Rußland.

Peter I., der damals Rußland beherrschte, erkannte alsbald, welche wertvolle Unterstützung der Hallesche Pietismus für die Durchführung seiner großen Reformpläne leisten konnte. Er brauchte solche mit Mathematik, Physik, Bergwerkskunde, den verschiedenen Handwerken etc. vertrauten Leute, wie sie in Halle dank dem Franckeschen Pietismus ausgebildet wurden. Daher war er durchaus damit einverstanden, daß junge Leute aus adligen und bürgerlichen Familien in Halle studierten, was denn auch, nach den genauen Untersuchungen Winters, in nicht unerheblichem Umfang geschah. Wenn in Rußland Schulen nach Halleschem Vorbild

gegründet wurden und sich Hallescher oder Halle nahestehender Lehrkräfte bedienten, so war das ganz im Sinne von Peters Reformplänen. Auch über solche Schulen erhalten wir eingehenden Bericht. Die hervorragendste unter ihnen war das jahrelang von Glück im Geist Halles geleitete Gymnasium in Petersburg, das Winter als eine Vorstufe zur Petersburger Akademie der Wissenschaften betrachtet. Vielleicht noch wichtiger ist, daß viele russische Persönlichkeiten in den höchsten Stellungen mit Halle eng verbundene, zum Teil geistig bedeutende Männer als Hausprediger oder Hauslehrer bei sich aufnahmen, in freundschaftlichen Verkehr mit ihnen traten und ihren Rat beachteten. Peter war es nicht unwillkommen, daß der Hallesche Pietismus in Rußland in konkreter Form zu Worte käme. Er sah darin ein Gegengewicht gegen die unduldsame Orthodoxie der russischen Kirche, die der Richtung, die er dem russischen Geistesleben geben wollte, entgegenwirkte.

Ein Eindringen der Halleschen Aufklärung in die russische Kirche, auf das man in Halle im Stillen hoffte, ist freilich nie erfolgt. Auch der Erzbischof Theophan von Propokovitsch war ein treuer Sohn des slawischen Christentums in seiner Eigenart, was ihn nicht hinderte, ein Anhänger der Aufklärung zu sein und dem Franckeschen Pietismus aufrichtiges Wohlwollen entgegenzubringen. Winter hat diesem hohen russischen Geistlichen jener Zeit, der damals eine progressive Rolle spielte, ein schönes Denkmal gesetzt. Theophan hatte an der von Peter erstrebten und auch durchgeführten Änderung des Verhältnisses von Kirche und Staat in Rußland entscheidenden Anteil. Durch die neue Organisation der Kirchenleitung wurde der Einfluß der Kirche auf den Staat stark eingeschränkt. Daß Theophan den Unwillen der Orthodoxen erregte und von ihnen als Ketzler verschrien wurde, kann nicht Wunder nehmen. Darin lag eine große Gefahr für den bedeutenden Mann, denn auf Ketzer stand in Rußland die Todesstrafe. Aber er hatte auch unter den Bischöfen seine Anhänger und genoß vor allem die Freundschaft Peters. Unter Peters Nachfolgern kam er zunächst in eine sehr schwierige Lage, konnte aber schließlich doch bis zu seinem Tod eine führende Stellung in der Kirche behaupten.

ten. Sein heftigster Gegner war der Erzbischof Javorskij, der eine Streitschrift schrieb — sie trug den Titel: Der Fels des Glaubens —, die der Sache nach vor allem gegen Theophan gerichtet war. In dieser Kontroverse, an der sich von seiten Halles bedeutende Theologen erfolgreich zugunsten Theophans beteiligten, erregte Aufsehen in den religiösen Kreisen ganz Europas. Die Pietisten, wie überhaupt alle Lutheraner in Rußland, mußten für ihr Leben bangen, ein über-eifriger Bilderstürmer wurde verbrannt.

Trotzdem gelang es den Halleschen Pietisten, auf das religiöse Leben Rußlands Einfluß im Sinne der Toleranz zu gewinnen. In der russischen Druckerei in Halle wurde die Übersetzung eines Traktats von Francke fertiggestellt. Über diese Druckerei hat Winter die genaue Auskunft gegeben, die bisher fehlte. In Petersburg wurde, indirekt mit Hilfe der Akademie der Wissenschaften, eine Übersetzung von Arndts „Wahrem Christentum“, einer der pietistischen Hauptschriften gedruckt und — freilich in sehr beschränktem Maße — verbreitet. Ein Ereignis von bedeutender historischer Tragweite ist die russische Bibelübersetzung von 1751, die, wie es in dem Buch heißt, letztlich das Werk Todorskijs ist, der in Halle studiert hatte und von den dortigen Pietisten beeinflusst worden war. Die Übersetzung, deren Drucklegung in Rußland erfolgte, war wegen ihrer größeren Allgemeinverständlichkeit ein erheblicher Fortschritt gegenüber der von 1663, obwohl sie auf Altslawisch und nicht, wie man es in Halle gewünscht hätte, in der russischen bürgerlichen Schriftsprache verfaßt war.

Für die Bibelforschung und für eine wissenschaftlich fundierte Bibelübersetzung, also für etwas, woran Halle das größte Interesse nahm, war die gründliche Kenntnis verschiedener orientalischer Sprachen erforderlich. Mit ihrem Studium beschäftigte man sich in Halle aufs eindringlichste, und zwar nicht nur um der Bibelforschung willen. Francke war von Hause aus Orientalist — er hatte zuerst an der Universität Halle einen Lehrstuhl für orientalische Sprachen inne — und sammelte um sich einen Kreis von Kennern der orientalischen Sprachen, die zum Teil aus den betreffenden Ländern stammten. Nun brauchte Peter für seinen Verwaltungsapparat Leute, die mit den orientalischen Spra-

chen und mit dem Volksleben des Orients vertraut waren. So konnte Halle allein schon als Pflegestätte der Orientalistik Peter wertvolle Mitarbeit leisten.

In der russischen Wissenschaftsgeschichte spielt der Hallesche Pietismus im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Rolle. Abgesehen davon, daß, wie schon gesagt wurde, das von Glück geleitete akademische Gymnasium eine Art Vorstufe der Petersburger Akademie der Wissenschaften war, zählten die vier ersten Präsidenten der Akademie zu den Freunden Halles. Was sie und andere Akademiker in verschiedenen Wissenschaften geleistet haben und inwieweit sie vom Franckeschen Geist berührt waren, mag man in Winters Buch nachlesen. Nur auf Th. S. Beyer, der nicht nur der Urheber der verfehlten Warägertheorie, sondern vor allem auch ein bedeutender Sinologe war, sei besonders hingewiesen. Später wird dann der Einfluß des Halleschen Pietismus immer mehr durch den ein vorge-schrittenes Stadium der Aufklärung bezeichnenden Christian Wolff zurückgedrängt, bis mit Lomonossow, dem genialen Schüler Wolffs, die Führung in der russischen Wissenschaft ganz an einen Russen übergeht. Es waren ein paar Jahrzehnte, während deren die Hallesche Aufklärung der russischen intensive Anregungen brachte, die nicht ohne Rückwirkung blieben; sie sind eine Etappe in der großen internationalen Bewegung der Aufklärung.

Abgesehen von dem, was der Hallesche Pietismus für die Entwicklung der Petersburger Akademie in ihren ersten Stadien bedeutete, haben an allen wissenschaftlichen Expeditionen, die der Erforschung der Geschichte, Sprachen, Sitten und Gebräuche der in den weiten Räumen Rußlands lebenden asiatischen Völker galten, Jünger Halles teilgenommen und nicht wenig dazu beigetragen, daß sie erfolgreich verliefen. Es sei hier nur auf D. G. Messerschmidt hingewiesen, der von ausgedehnten Reisen ein umfangreiches Material heimbrachte, das noch erhalten ist, aber bisher nicht wissenschaftlich ausgewertet wurde.

So sehr Winter bestrebt ist, die Einwirkungen des Halleschen Pietismus auf das Geistesleben Rußland in möglichst klares Licht zu stellen, so gehört er doch nicht zu denen, die die Eigenständigkeit der russischen Kultur und Wissenschaft verkennen.

Zum Schluß noch ein Wort zu dem Einfluß, den der Hallesche Pietismus in den baltischen Provinzen, insbesondere in Livland, ausübte. Hier wirkten Pfarrer, die fest zu Halle hielten. Sie sprachen in Predigten und Erbauungsstunden zu der einheimischen Bevölkerung, die vom deutschen Adel und Bürgertum schwer ausgebeutet wurde und in einer wahrhaft beklagenswerten Lage war, in der Landessprache und machten ihnen durch Übersetzungen die geistlichen Texte verständlich. Es diente das nicht so sehr ihrer religiösen Erhebung, wie die Seelsorger meinten, als daß es ihnen ihre nationale Zusammengehörigkeit zu Bewußtsein brachte und ihren Protest gegen die Unterdrücker verschärfte. Die baltischen Pietisten hatten nicht das reformatorische Streben der Halleschen, denn sie lebten mit der ausgebeuteten Klasse, deren Los man beklagen mußte, das sich aber bis auf weiteres nicht ändern ließ.

Winter hat auf Grund neuer Quellen, die es ihm zu erschließen gelang, von einem wichtigen, besonders aktuellen Ausschnitt aus der Geschichte der Aufklärung ein lebendigeres, in den Einzelheiten genaueres Bild gegeben, als wir es bisher besaßen. Die Beilagen, die zahlreiche zum ersten Mal veröffentlichte Briefe, Berichte, Dokumente enthalten, tragen dazu bei, die Zeit, die er schildert, vor unserem innern Auge wiedererstehen zu lassen.

Arthur Baumgarten (Berlin)

Edmund Husserl: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe. 2. mit der ersten (1948) gleichlaufende Aufl. Claassen Verlag, Hamburg 1954. 478 Seiten.

Das hier angezeigte Buch hat eine merkwürdige Vorgeschichte. Wie wir aus dem Vorwort des Herausgebers erfahren, erfolgte seine Drucklegung gleich nach dem Tode Husserls im Jahre 1938 im Prager Academia-Verlag. Aber schon im Frühjahr 1939 wurde dieser Verlag infolge der Annexion der Tschechoslowakei aufgelöst. Das hatte zur Folge, daß die ganze Auflage nicht mehr in den Buchhandel gelangte, in Prag liegen blieb und schließlich eingestampft wurde. Dennoch konnten 200 Exemplare gerettet werden. Sie wurden noch im

Jahre 1939 an einen Londoner Verlag geschickt. Nun wurde das Buch in England und Amerika verkauft und gelesen — im Heimatland seines Autors dagegen und im gesamten kontinentalen Europa blieb es unbekannt und *mußte* dort unbekannt bleiben. Denn Husserl war „Nichtarier“ und, wenn er noch länger gelebt und ihm dann auch niemand aus dem „feindlichen“ oder neutralen Auslande zu einer rechtzeitigen Flucht verholfen hätte, wäre er sicherlich einem schlimmen Schicksal ausgeliefert gewesen. Dabei war er ein regierungstreuer Mann, der mit dem alten Bismarckdeutschland wohl zufrieden war und auch in seiner philosophischen Mentalität dem deutschen — Thron und Altar verbindenden — Idealismus keineswegs gegnerisch oder auch nur unfreundlich gegenüberstand — in denkbar schärfstem Gegensatz zu seinem Lehrer Franz Brentano, der bekanntlich der entschiedenste Widersacher der Bismarckschen Politik gewesen ist und zugleich der denkbar radikalste Gegner des philosophischen Idealismus jeglicher Observanz, des transzendentalen ebenso wie des subjektiven und objektiven und nicht minder des platonischen.

Trotzdem ist Husserl immer ein Schüler Brentanos geblieben — seine Lehren wären undenkbar ohne dessen Gedanken von der Evidenz und vor allem der Intentionalität des Bewußtseins. Die Evidenz, die logische Evidenz vor allem, die ja mit der Einsicht zusammenfällt, ist unentbehrlich für jeden, der Wahres vom Falschen unterscheiden will. Es ist das im Grunde eine Selbstverständlichkeit, die aber gerade, weil sie eine solche ist, wie so vieles andere Selbstverständliche leicht übersehen wird.

Die Evidenz ist, wie schon Brentano gezeigt hat, nicht das *Kriterium* der Wahrheit, sondern wesentlich mehr, nämlich die Wahrheit selbst, sofern sie *als* Wahrheit erlebt wird. Die Frage ist nur, *wann* dies der Fall ist. Bei der „inneren“ Wahrnehmung — die für Brentano allein empirische Evidenz bietet — scheint sich eine wohlbekannte einfache Antwort zu ergeben. Denn mit innerer Wahrnehmung bezeichnen wir ja die einem jeden aus dem unmittelbaren Leben bekannte und bereits von Descartes hervorgehobene Tatsache, daß ein Bewußtseinsgeschehnis, soweit es nur als ein solches — als unmittelbarer Akt, als aktuelles „Erlebnis“ — in Frage kommt, mit seinem

eigenen Wahrgenommenwerden zusammenfällt und deshalb die Überzeugung (das Urteil) von seinem Bestehen jedem vernünftigen Zweifel entrückt ist. Sehe ich in der Dämmerung ein reales „rotes“ Ding als schwarzes, so ist es falsch, daß dieses Ding schwarz ist — mein *Sehen* dieses selben Dinges dagegen, mein *Sehen* eines schwarzen Etwas also, besteht unzweifelhaft. Das heißt: daß das *gesehene* Ding, bloß als *gesehenes* genommen (und folglich von der Frage nach seiner Realität abgesehen), schwarz ist, ist unzweifelhaft wahr. Das ist nun gewiß eine bedeutsame Erkenntnis — nur darf man, sofern hier grundsätzlich gesprochen werden soll, die Frage nicht übersehen, auf welchem Wege wir der inneren Wahrnehmung habhaft werden, d. h. wodurch wir in einem gegebenen Falle sicher sind, daß das, was wir für innere Wahrnehmung halten, auch wirklich *Wahrnehmung* ist. In der Regel, ja, wenn wir nur eben grundsätzlich vorgehen, sogar in allen Fällen ist sie nämlich bloße (primäre) Erinnerung an eine (innere) *Wahrnehmung*. Das heißt: es besteht für uns, auch wenn wir die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der inneren Wahrnehmung anerkennen, dennoch grundsätzlich niemals eine völlige, ganz zweifelsfreie Sicherheit, daß das, was uns — erinnerungsmäßig — gegeben ist, auch wirklich (innere) *Wahrnehmung* ist. M. a. W.: wir sind nicht völlig vor Evidenztäuschungen sicher. Da wir in Hinsicht auf die logische Evidenz — wenn auch natürlich auf Grund ganz andersartiger Argumente — zu denselben Ergebnissen gelangen, muß gesagt werden, daß die Evidenz noch einer Ergänzung bedarf, durch die wir imstande sind, sie von bloßen Scheinevidenzen zu unterscheiden. M. a. W.: es ist nötig, ein Kriterium anzugeben, mit dessen Hilfe wir befähigt sind, mit Sicherheit herauszufinden, ob der Sachverhalt, der jeweils *als* wahr erlebt wird, auch tatsächlich wahr ist, oder m. a. W.: ob die fragliche „Evidenz“ eine echte ist oder nicht. Offenbar ist dieses Kriterium kein anderes als das in jeder Wissenschaft benutzte: nämlich die Methode, durch die wir feststellen, ob das uns als wahr Erscheinende tatsächlich wahr ist: diese Methode wird — je nach dem Gegenstandsgebiet der jeweils in Frage kommenden Wissenschaft recht verschieden sein, kommt aber zuletzt immer darauf hinaus, die betreffenden wissenschaft-

lichen Behauptungen so zu begründen oder zu beweisen, daß sie gegen alle möglichen (sei es schon erhobenen, sei es vorausgenommenen) Einwände so weit sichergestellt sind, als dies z. Z. in menschlichen Kräften steht. M. a. W.: jede wissenschaftliche These muß so weit *nachgeprüft* sein, daß auch von seiten ihrer entschiedenen Gegner kein ernsthafter Einwand mehr möglich ist. Damit ist zugleich auch gesagt, daß diese Thesen so ausgedrückt sein müssen, daß eine solche Nachprüfung nicht von vornherein unerreichbar gemacht ist. Nicht selten ist nämlich das Gegenteil der Fall: die sprachliche Wiedergabe des Behaupteten ist so vag und unpräzise, daß sie mehr als eine Ausdeutung zuläßt und wir deshalb nicht wissen können, was „eigentlich“ gemeint ist. Damit ist dann jede wissenschaftliche Stellungnahme zu der betreffenden These und letzten Endes die Wissenschaft überhaupt aufgehoben. Dennoch ist gerade dieser Fehler sehr und in der Philosophie ganz außerordentlich stark verbreitet: er bildet den eigentlichen Grund ihres anarchischen Zustandes.

Daraus ergibt sich zugleich eine Warnung: wir dürfen der Evidenz *allein* nicht zu sehr vertrauen: sie bedarf zur Ergänzung der präzisen wissenschaftlichen Methode und schließlich der intersubjektiven Nachprüfung.

Die *Theorie* der Erkenntnis scheint bei Brentano an dieser Stelle zu versagen: er bleibt hier bei der Evidenz stehen. Doch muß sofort hinzugefügt werden: das gilt lediglich von der *Theorie* — ja auch von dieser nur bedingt; denn der bekannte, von ihm schon 1864 bei seiner Würzburger Habilitation formulierte Satz: „vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est“ weist weit über die Evidenz hinaus. Die naturwissenschaftliche Methode ist ja eo ipso eine solche, welche die intersubjektive Nachprüfung einschließt. Dabei darf man übrigens, wie hier zusätzlich bemerkt sei, nicht den Fehler begehen, der oft und leider von sehr autoritativer Seite gemacht worden ist: man darf Brentano wegen dieses Satzes nicht des Naturalismus zeihen. Denn er war weiter, sehr viel weiter als die meisten seiner Zeitgenossen davon entfernt, das Gegenstandsgebiet der Philosophie mit dem der Naturwissenschaften zu vermengen; was er wollte, war einzig und allein, daß in der Philosophie dieselbe Präzision der Be-

griffe und dieselbe Sicherheit der Ergebnisse das Ziel sein müsse, wie es uns allen von den exakten Wissenschaften her bekannt ist.

Trotzdem bleibt es dabei: Brentano hat die Tragfähigkeit der Evidenz überschätzt: wenn man wie er die Logik allein auf die Evidenz aufzubauen sucht, so gelangt man zwar nicht geradezu zum Psychologismus, aber doch in eine unstatthafte Nähe zur Psychologie.

Allerdings geht es trotzdem nicht an, die Psychologie durchaus und in jeder Beziehung von der Logik zu trennen: denn daß sie die Lehre vom logischen Denken ist, kann niemand bestreiten. Denken aber ist ein psychologischer Vorgang. Also behandelt die Logik einen solchen Vorgang und gehört mithin in die Psychologie. Und dennoch gibt es kaum einen schwereren Fehler, als die Logik rein psychologisch zu betreiben. Wie reimt sich beides zusammen? Diese Frage läßt sich auf eine überraschend einfache Weise beantworten. Nämlich: es gibt überhaupt keinen anderen Weg, um psychologische Vorgänge zu beschreiben und zu verstehen, als den einer n. U. sehr weitgehenden Mitberücksichtigung von Umständen, die an und für sich außerhalb des Bereiches dieser Vorgänge und meist überhaupt alles Psychischen zu finden sind.

Wir nehmen ein einfaches Beispiel: die Furcht. Sie ist zweifellos ein psychischer Vorgang und Zustand. Aber sie wäre nicht das, was sie ist, d. h. eben Furcht, wenn sie nicht Furcht vor *etwas* wäre oder — wie man sagt — wenn sie nicht intentional auf etwas gerichtet wäre, von dem wir inkorrekt, aber verständlich — sagen, daß es die Furcht „erregt“, das aber selbst weder Furcht ist noch (in der Regel wenigstens) sonst ein psychologischer Tatbestand. Dieses „Furcht Erregende“ ist für die Furcht selbst in hohem Maße charakteristisch: die Furcht ist eine ganz andere, je nachdem, ob sie etwa Furcht vor einer bevorstehenden Staatsprüfung, vor dem Ausbruch eines Krieges, vor dem Abwurf einer Bombe oder vor dem Herannahen eines Unwetters ist usw. Dabei richtet sich die Furcht in ihrer Eigenart immer nach dem, worauf sie sich intentional bezieht oder was ihr Gegenstand ist. Nicht anders ist die Sachlage in allen analogen Fällen und zwar nicht nur bei Gefühlen, sondern auch bei Willens-, Vorstellungs- und Denkakten. Das Denken richtet sich

seiner Natur nach immer nach seinen Gegenständen, und gerade so, wie das physikalische, biologische oder soziologische Denken dadurch zu einem physikalischen usw. wird, daß es physikalische oder biologische Gegenstände usw. intendiert, so wird auch das logische dadurch zu einem logischen, daß es logische Gegenstände intendiert. Und wie sich das physikalische Denken dadurch als physikalisches Denken betätigt, daß es die Gesetze der entsprechenden intendierten Gegenstände aufdeckt, erforscht und sich nach ihnen richtet, so betätigt sich auch das logische Denken dadurch, daß es die Gesetze der logischen Gegenstände aufdeckt, erforscht und sich nach ihnen richtet.

Diese logischen Gesetze sind aber nichts anderes als die allgemeinsten Gesetze des Seienden überhaupt und deshalb von allem Denken und allen Bewußtseins-erlebnissen durch eine ebenso unüberbrückbare Kluft getrennt, wie es die physikalischen Gesetze auch sind.

Das hat *Gottlob Frege* zuerst gesehen: „Jedes Gesetz“ so heißt es in der Vorrede zu seinen „Grundgesetzen der Arithmetik“ (S. XV), „das besagt, was ist, kann aufgefaßt werden als vorschreibend, es solle im Einklang mit ihm gedacht werden und ist also in diesem Sinne ein Denkgesetz. Das gilt von den geometrischen und physikalischen nicht minder als von den logischen. Diese verdienen den Namen ‚Denkgesetz‘ nur dann mit mehr Recht, wenn damit gesagt sein soll, daß sie die allgemeinsten sind, die überall da vorschreiben, wie gedacht werden soll, wo überhaupt gedacht wird.“ Das bedeutet aber das schon Gesagte: die logischen Gesetze sind die allgemeinsten Gesetze des Seienden, Gesetze also, die sich nicht auf eine besondere Art des Seienden beziehen (wie etwa auf das physikalische), sondern diejenigen, welche im Seienden als solchen (genauer dem in ihm enthaltenen Sachverhalt) enthalten sind und sich analytisch aus den entsprechenden Begriffen ergeben. In diesem Sinne hat bereits *Aristoteles* (Metaphysik IV, 3. 10 005 b) den Satz vom verbotenen Widerspruch *ontologisch* formuliert.

Gibt man die Richtigkeit dieser Betrachtungen zu, so bemerkt man sofort, daß jeder Psychologismus a limine verfehlt ist, man müßte sich denn zu der absurden These bekennen, alles Seiende sei seinem Wesen nach psychisch. Zu-

gleich sieht man, daß die Auffindung und Begründung der logischen und mit ihnen auch der hauptsächlichsten mathematischen Gesetze nicht auf induktiv-empirischem Wege erreichbar ist, sondern „apriori“ — wobei dieses vielumstrittene Wort allerdings nur das harmlose, heute wohl allgemein anerkannte *analytische* Apriori bedeutet und wir also nicht mit Kant oder mit anderen idealistischen Philosophen in Berührung geraten, wenn wir es vertreten. Vielmehr handelt es sich lediglich um die einfache (freilich Kants Lehre widersprechende) Tatsache, daß wir auf Grund der bloßen phantasie-mäßigen Vergegenwärtigung einer Sache imstande sind, zu neuen Kenntnissen über sie zu gelangen und etwa aus bloßer solcher Vergegenwärtigung einer (räumlichen) Bewegung sogleich erkennen, daß Richtung und Geschwindigkeit mit ihr unabtrennbar verbunden oder aus der analogen Vergegenwärtigung eines beliebigen Farbentones, daß er ohne einen zugehörigen Helligkeitsgrad unmöglich ist usw.

Doch die Hauptsache ist: Frege war der erste, der deutlich gesehen hat, daß die sogenannten Denkgesetze nur sekundär mit diesem Namen belegt werden dürfen. Sie haben (ihrer logisch allein in Frage kommenden Struktur nach) nicht das allermindeste mit psychologischen Gesetzen und Denkvorgängen zu tun. Das heißt also: Frege war der eigentliche und erste Überwinder des Psychologismus. In der Literatur wird nun überall *Husserl* als dieser Überwinder betrachtet. Der erste Band seiner „Logischen Untersuchungen“ erschien zuerst im Jahre 1900. Seine Philosophie der Arithmetik, die 1891 herausgekommen war, bewegte sich noch in Brentanoschen Gedanken und bekämpfte die schon damals antipsychologische Position Freges, die dieser vor allem 1884 in seinen „Grundlagen der Arithmetik“ vertreten hatte.

Aber der weitaus überzeugendste Beitrag Freges zur Überwindung des Psychologismus fehlte noch: er erfolgte erst 1893 in dem hier schon herangezogenen Vorwort zu seinen „Grundgesetzen“. Dieses Buch blieb damals aus Gründen, von denen man heute weiß, die aber in einen anderen Zusammenhang gehören, so gut wie vollständig unbekannt. Einer der ganz wenigen, die sich mit ihm beschäftigten und beschäftigen mußten, war *Husserl*, bei dem die Auseinandersetzung mit Frege ja längst zu einer besonderen wissen-

schaftlichen Aufgabe geworden war. Und da fand er nun (S. XIV—XXVI) Freges so überaus einleuchtende Beweise der wissenschaftlichen Unmöglichkeit jeder psychologischen Fundierung des Logischen.

Die Akririe, mit der der spätere Forscher die Lehren seines Vorgängers kommentiert und durch umfangreiche Ergänzungen gefördert hat, muß *unbedingt* anerkannt werden, aber es berührt doch sonderbar, daß *Frege* von *Husserl* an keiner Stelle so erwähnt wird, wie er erwähnt werden muß: nämlich als der Denker, der durch seine Argumente den Psychologismus zum ersten Mal absolut und radikal überwunden hat — so radikal, daß jedem, der diese Argumente durchdacht hat, eine psychologische Fundierung der Logik ebenso unmöglich erscheinen muß wie etwa eine musikalische Fundierung der Geographie. Gewiß: *Husserl* erwähnt ihn; aber fast nebenbei, in einer Anmerkung (S. 169) und erst nach der Erwähnung von anderen Denkern, die, wie etwa *Paul Natorp*, verglichen mit dem genialen Schöpfer der Aussagelogik in Fragen dieser Art unbedingt zu den *minorum gentium* gerechnet werden müssen. Der zweite Band der „Logischen Untersuchungen“ behandelt vorwiegend erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Probleme und bringt in — z. T. polemischer — Weiterführung Brentanoscher Gedanken wichtige deskriptiv-psychologische Analysen, die aber — wie die spätere Kritik von seiten der Brentanoschule zeigte (*O. Kraus*) — sehr anfechtbar sind. Nur in der entschiedenen Ablehnung jeder Art von Skeptizismus, Nominalismus und Positivismus ist H. mit seinem Lehrer einig. Doch geht er noch einen gewichtigen Schritt weiter: er rückt nämlich mit zunehmender Entscheidung von *allem* erkenntnistheoretischen Empirismus radikal ab; d. h. nicht nur von der empirischen Induktion (was heute kaum auf Widerspruch stoßen dürfte), sondern auch von dem Verfahren der Abstraktion, das *primär* ebenfalls von der Erfahrung seinen Ausgang nehmen muß.

Um das richtig zu verstehen, ist es nötig, noch folgendes zu beachten. *Husserl* war schon lange vor dem Erscheinen seiner Hauptwerke ein Freund idealistischer Lehren gewesen. Er hat es *Brentano* zum Vorwurf gemacht, daß er den Idealismus — insonderheit den transszendentalen und spekulativen — verur-

teilte: „Für Denker wie Kant und die nachkantischen deutschen Idealisten hatte er wenig Schätzung. Daß ein philosophischer Denker als groß eingeschätzt werden könne, auch wenn alle seine Theorien streng genommen unwissenschaftlich sind, das hätte Brentano kaum zugestanden; er hatte für die neuen Denkmotive und radikalen Problemdimensionen der idealistischen Systeme kein Verständnis.“

Das ist nun einfach ein gewaltiger historischer Irrtum: man braucht nur in dem Kraus'schen Brentanobüchlein¹, dem die eben zitierten Sätze entnommen sind, zehn Seiten zurückzublättern, um von einem anderen Schüler Brentanos (der übrigens sehr viel enger mit ihm persönlich verbunden war als Husserl) zu erfahren, daß dieser Denker die hohe Begabung der Philosophen des deutschen Idealismus *nie* verkannt hat. Noch mehr: er hat ihnen sogar Genialität — und damit wohl auch „Größe“ — nachgerühmt. Freilich hat Stumpf — denn ihn zitieren wir hier² — zugleich darauf hingewiesen, daß diese Genialität nicht wissenschaftlicher Natur war. Denn es steht nun einmal fest, daß Wissenschaft, d. h. letzten Endes die Gedankenarbeit, die allein zu gewissenhaften und unvoreingenommenen Behauptungen führen kann, ohne den entschiedenen Willen zur größtmöglichen Sauberkeit der Begriffsbildung und ohne die Erfüllung des damit gesetzten Zieles vollkommen und in jeder Weise ausgeschlossen ist. Beides aber fehlte den Männern des deutschen Idealismus in einer beinahe schreckenerregenden Weise — was freilich nicht behindert hat, daß sie in eminentem Sinne anregend gewirkt und mitgeholfen haben, eine der edelsten Epochen in der Geschichte der Menschheit heraufzuführen. Nur muß man bedenken, daß oft auch *Dichtungen* in hohem Maße anregend zu wirken pflegen. Dem steht jedoch durchaus nicht im Wege, daß die Entscheidung über den Wert solcher Anregungen vor eine andere Instanz gehört: denn es könnte ja sein, daß sie — kritiklos hingenommen — schwere Irrtümer suggerieren und dadurch falschen und gefährlichen menschlichen Haltungen und Handlungen den Weg bereiten.

Merkwürdigerweise fand Husserl den

ersten Anknüpfungspunkt für seine idealistischen Lehren bei Frege und dessen (und Bolzanos) fragwürdiger *platonisierender* Deutung der „Zeitlosigkeit“ der Wahrheit. Sie führte H. zur Anerkennung eines „unzeitlichen Reiches der Ideen“ — und ist doch (wie ich — *Methodos* 1952, S. 172 und bes. 175 ff. — nachgewiesen habe) kaum viel mehr als ein grammatisches Mißverständnis.

Ebenso abwegig ist die Lehre von der „idealen Einheit der Spezies“, wenn sie mehr bedeuten soll als die von der wichtigen Unterscheidung der spezifischen und der konjunktiven Allgemeinheit, die sich beide empirisch (wenn auch beide in sehr verschiedener Weise) begreifen lassen. Nach Husserl aber bedeutete sie sehr wesentlich mehr: denn die ideale Einheit, aus der später das Wesen wurde, ist für ihn keine empirisch fundierte Tatsache, und „reine Wesenswahrheiten“ enthalten nicht die mindeste Behauptung über (individuelle) Tatsachen. Und wie jedes Tatsachendenken zu seiner Begründung der Erfahrung bedarf, so bedarf das Denken über reine Wesen als begründende Unterlage der Wesensanschauung.“

Wenn es sich aber so verhält, ergab sich als Konsequenz, daß die deskriptive Psychologie im strengen Wortsinne nicht die wahre Grundlage der Husserlschen Forschungen sein konnte. Denn diese Psychologie war eine empirische Wissenschaft. Dennoch brauchte Husserl hier nicht eigentlich umzulernen; er sah vielmehr, daß er sich einfach geirrt hatte: was von ihm in den „Logischen Untersuchungen“ als deskriptive Psychologie bezeichnet worden war, das war bereits die nicht-empirische Wissenschaft, auf die es ihm ankam. Die deskriptive Psychologie hatte noch den anderen Namen: „Phänomenologie“. Ihn griff Husserl auf und bezeichnete mit ihm seine neue Disziplin: sie hatte mit der Psychologie gemein, Bewußtseinswissenschaft zu sein; aber ihr Gegenstand war nicht mehr das empirische Bewußtsein, sondern das transzendente oder reine. In seinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (1913) zeigt er, wie dieses reine Bewußtsein zum Vorschein kommt, wenn man eine entsprechende „Reduktion“ vornimmt, d. h. wenn die „natürliche Weltansicht“ eingeklammert oder ausgeschaltet wird. Dem natürlichen Menschen ist die *Wirklichkeit* seiner selbst und der Dinge, die ihn umgeben, das

¹ O. Kraus. Franz Brentano; mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl. München, 1919. S. 158 ff.

² C. Stumpf, a. a. O., S. 148 f.

Wesentlichste. Indem nun gerade sie als gleichgültig betrachtet und damit alles ausgeschaltet wird, was sich unmittelbar oder mittelbar auf sie bezieht, d. h. nicht nur die empirischen Wissenschaften, sondern alle Wissenschaften überhaupt einschließlich der reinen Logik, so scheint überhaupt nichts mehr zu bleiben; indessen zeigt genauere Betrachtung, daß doch noch etwas übrig ist: das (alles das intendierende) reine oder transzendente Bewußtsein — nämlich nach *Husserl*. Das ist aber eine pure Konstruktion. Denn man sieht leicht, daß, wenn von der Wirklichkeit des wirklich Seienden abgesehen wird, nichts anderes übrigbleiben kann als ein nicht-wirklich Seiendes, wie es uns aus Träumen, Halluzinationen usw. wohlbekannt ist und an dem sich in der Tat viele Beziehungen und gesetzmäßige Zusammenhänge vorfinden, zu denen ein Kontakt mit der Wirklichkeit (d. h. also die induktiv-empirische Forschung) nicht erforderlich ist.

Aber *Husserl* schien zu *wollen*, daß jenes fragwürdige Bewußtsein übrigbleibt, oder m. a. W.: er schien den Kantischen transzendentalen Idealismus auf einer anderen Ebene erneuern und zeigen zu wollen, daß nicht das Bewußtsein der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit des transzendentalen Bewußtseins bedarf.

So gelangt er zu einer neuen Bewußtseinswissenschaft als einer allgemeinen philosophischen Grunddisziplin: alle Wissenschaften — sogar die formale Logik — sind in ihr verwurzelt, und man würde dem Eindruck gewinnen, es werde damit der erste Band der „Logischen Untersuchungen“ widerrufen, wenn man nicht wüßte, daß es ja jetzt nicht mehr das empirische, sondern das — freilich fragwürdige — transzendente Bewußtsein ist, um das es geht.

Als Ergänzung der Ideen darf die „Formale und transzendente Logik“ angesehen werden, die eine Kritik der „Logischen Vernunft“ zu sein versucht und in der die eben erwähnte Verwurzelung der formalen Logik im transzendentalen Bewußtsein und also zunächst in der transzendentalen Logik des näheren dargelegt wird.

Wiederum eine Ergänzung dieser Logik ist schließlich das hier behandelte Buch: es ist die Ergänzung einer Ergänzung. Seine meisten und gerade seine wichtigsten Ausführungen sind ebenso und aus denselben Gründen verfehlt wie die gesamte transzendente Phänomeno-

logie. Es lohnt deshalb nicht, auf seinen Inhalt näher einzugehen. Statt dessen dürfen wir vielleicht eine Stelle herausheben, welche die Irrigkeit der ganzen Lehre besonders einfach verdeutlicht und zugleich zeigt, wie beim späteren *Husserl* wieder Auffassungen die Oberhand gewonnen haben, die — mögen sie auch mit dem schönen Beiwort „transzendental“ geschmückt sein — jeder Unbefangene sogleich als deskriptiv-psychologische im alten Sinne ansprechen wird.

Es ist da von dem Nachweis die Rede, daß „Negation nicht erst Sache des prädiikativen Urteilens ist, sondern daß sie in ihrer Urgestalt bereits in der vorprädiikativen Sphäre der rezeptiven Erfahrung auftritt“ (S. 97). Bei dieser Gelegenheit wird dann die Negation als eine „Bewußtseinsmodifikation“ bezeichnet (S. 98). Es läßt sich indessen beweisen, daß sie das ganz gewiß *nicht* ist. Eine Bewußtseinsmodifikation ist allenfalls der Vorgang des Negierens. Der aber setzt die Negation selbst gerade so voraus, wie etwa das (adäquate) „sich Erinnern“ an ein wahrgenommenes Gebilde dieses selbst als etwas von diesem sich Erinnern Unabhängiges voraussetzt. Denn Negation, wenn sie nicht das Negieren, sondern dessen maßgebliche Grundlage bedeutet, ist identisch mit der *rein ontischen* Beziehung „Verschiedenheit“. Der Sachverhalt: „daß dieses Gebilde nicht rund ist“, ist *nur* sprachlich etwas anderes als der Sachverhalt: „daß rund eine von den Beschaffenheiten des A verschiedene ist“. Das setzt in keiner Weise ein Bewußtsein und eine Bewußtseinswissenschaft voraus, sondern ist eine rein ontologische Angelegenheit.

Husserl sagt selbst, daß er „auf die philosophische Literatur einen kaum abschätzbaren Einfluß ausgeübt“ habe, und spricht außerdem von der bahnbrechenden Bedeutung seiner Lehren. Er hat mit beiden Behauptungen recht; nur sollte man nie vergessen, daß die Werke, die seinen Ruhm begründet haben und die zugleich, was — zumal in der Philosophie — darin keineswegs eingeschlossen ist, bleibenden wissenschaftlichen Wert beanspruchen dürfen, in der Hauptsache Paraphrasen — wenn auch sehr gründliche Paraphrasen — der Forschungsergebnisse zweier wahrhaft schöpferischer Denker gewesen sind; sie heißen: Gottlob Frege und Franz Brentano.

Paul F. Linke (Jena)

Joseph Meinertz: Moderne Seinsprobleme in ihrer Bedeutung für die Psychologie. Ein Beitrag zur Grundlegung der Tiefenpsychologie. Aus dem Arbeitskreis des Instituts für psychologische Forschung und Psychotherapie München. Schriften der Psyche. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1948. 134 Seiten.

Die Besonderheit dieses Buches ergibt sich aus der zunächst vielversprechenden Problemstellung des Verfassers. Er meint, daß die bisherige Tiefenpsychologie „den neuen Wein (die Aufdeckung neuer Probleme, F.K.) in die alten Schläuche erkenntnismäßiger Erfassung gefüllt“ hätte. Meinertz will diesen Mangel — auf den er die ablehnende Haltung der Nachbardisziplinen einschließlich der anerkannten Psychologie zurückführt — überwinden. Es geht ihm um nichts Geringeres als um die Grundlagen dieser „unfertigen Wissenschaft“. Als den Bereich einer notwendigen Besinnung auf das Fundament bezeichnet er die Psychotherapie, denn dort lägen die „mit Evidenz zusammengedrängten Tatsachen“.

Diesem zunächst vielversprechenden Ansatz folgt die enttäuschende Wendung des Verfassers. Nicht nur, weil er eine naturwissenschaftliche Betrachtung psychologischer Probleme für inadäquat hält (sie wäre im Westen wohl auch nicht opportunt?) oder eine „schlichte Beobachtung des Wirklichen“ als unzureichend bezeichnet, sondern vor allem, weil der Autor eine „anthropologisch-existentielle Haltung“ als erforderlich bezeichnet, ist man gerade rechtzeitig (in der Einleitung) dazu verführt, das Buch entweder aus der Hand zu legen oder zumindest mit größter Skepsis zu betrachten.

Welche „Grundlegung der Tiefenpsychologie“ ergibt sich nun aus der Anwendung existentialphilosophischer (Heidegger, Jaspers) und ontologischer (N. Hartmann) Fragen?

Da von Jaspers die Psychologie im „alten Sinne“ verstanden wird und er ihr eine „Grenzüberschreitung“ in den ontologischen Bereich verbietet, ist er *dadurch* für den Verfasser weitgehend abgetan. Dieser wendet sich im wesentlichen Heidegger zu.

Folgende „ontologischen Leerformen“ scheinen ihm für eine Grundlegung der Psychologie als Wissenschaft schlechthin unerlässlich: die „Verflochtenheit in die Weltstrukturen“, die Bedeutung der

„Reflexion“, die Frage des „eigentlichen und uneigentlichen Daseins“ sowie das Problem der „Zeitlichkeit“.

Das Heideggersche „Dasein als In-der-Welt-sein“, schreibt Meinertz, hebe die cartesische Scheidung von Subjekt und Objekt auf und fordere dadurch eine neue (nicht mehr rationale) erkenntnismäßige Erfassung von seelischen Zusammenhängen. Der Verfasser sieht diese neue Haltung in der Reflexion im Heideggerschen Sinne, da „die seelischen Abläufe... ein reflexives Moment... besonderer Art bereits wesentlich in sich“ trügen. Nicht wie bei der Betrachtung der Außenwelt, wo die Reflexion als neuer Akt hinzukomme, verhielte es sich da, sondern sie sei hier „primär wie die Zuwendung zu einem Objekt überhaupt“ (Urphänomen im Sinne Binswangers). Diese Form der Reflexion läge noch vor dem „Sündenfall des Geistes“ (Hegel) und fände ihren stärksten Ausdruck und Beweis im Traumsymbol. Hier seien Gegenstand und Dynamik der Zuwendung zum Gegenstand in jener eigentümlichen Unmittelbarkeit verdichtet (die sogenannte funktionale Symbolik nach Silberer und Jung). Diese Reflexion sei ein letztlich Hinzunehmendes, nach dessen Ursache zu fragen uns verwehrt sei. Wichtig wäre allein, daß eine solche Reflexion die adäquate Erfassung seelischer Abläufe gestatte, ja eigentlich erst ermögliche (s. u.).

Es taucht nun zunächst die Frage auf, was denn an den seelischen Abläufen erfaßt werden soll, wie der auf so eigentümliche Weise gegenstandslos gewordene Gegenstand aussieht.

Der Autor sieht den Rahmen oder die Richtung der Reflexion in den ontologischen Leerformen des „eigentlichen und des uneigentlichen Daseins“. Heidegger scheidet in seiner säkularisierten Existentialphilosophie einmal das Verständnis des Daseins „aus der Welt“ und „von den anderen“ her von dem aus dem „eigensten Seinkönnen“. Das „Gewissen“ hole die Verlorenheit in das „Man“ wieder zurück; der Ruf erfolge in Form des Aufrufs zum eigentlichen Schuldigsein. Sobald sich das Dasein in einen Entwurf begeben habe, sei es schuldig auf Grund des stets verbleibenden nichterfüllten Möglichen: seiner „Nichtigkeit“. Das zum Verständnis für die weitere „Grundlegung“ des Verfassers. Er meint, daß in diesen Modifikationen des Daseins in Form von Spannungspolen der wesent-

liche Motor psychischen Geschehens liege. Das aber sei ja gerade das Hauptthema der Tiefenpsychologie. Den „Verlorenen“ zu seinem „eigentlichen Daseinsentwurf“ zurückzuführen, bilde die Grundaufgabe der psychotherapeutischen Praxis. (Entsprechend der philosophischen Grundkonzeption liegt nun bei „nicht unmittelbar durchsichtigen Motivzusammenhängen“ nicht mehr die Sexualität oder Ähnliches im Hintergrunde, sondern... „regelmäßig... die Angst...“.) Sie erhalte bei der Übertragung der Heideggerschen „Zeitanalyse“ auf tiefenpsychologische Probleme besondere Bedeutung. Einen ganz neuen Hintergrund erhalte dadurch z. B. die „Zeitstruktur des Symbols“. Es weise ja in die Vergangenheit, baue in die Zukunft und gebe beim Neurotiker eine „bildhafte Darstellung der Dynamik der geistigen Fehlhaltung“. Als Beispiel für die Hintergründigkeit der Angst im Symbol gibt der Autor eine der üblichen Traumdeutungen.

Aber der Verfasser nimmt auch die Ontologie N. Hartmanns zur Grundlage seiner Ausführungen über „Sein und Gegenstandsein“ sowie deren Anwendung auf psychologische Probleme. Von allgemeinerem Interesse ist dabei der Versuch einer Anwendung der Hartmannschen Schichtauffassung auf die Psychologie. Auch im Psychischen seien nach der Meinung des Autors alle niederen Schichten gegen das „Höhere“ indifferent. Genauer: die Formgesetze der „seelischen Tiefe“ seien nicht die gleichen wie die des rationalen Denkens. Nur aus ihren Wirkungen, den Symbolen, ließen sie sich erschließen. Die hier bedeutsam werdende „Dimension des Sinnes“ sei nur durch eine „physiognomische Ganzheitserfassung“ (von Gebtsattel) und nicht durch kausal-finale oder ähnliche Betrachtungsweisen erschließbar. Das „Koordinatensystem der physiologischen Zusammenhänge“ sowie jedes „rationale Netzwerk“ würden dazu *grundsätzlich* nicht ausreichen.

Wiederum im Symbol zeige sich eine Entsprechung der „Seelenschichten“ zu den Hartmannschen Seinsschichten. In ihm offenbare sich das von Hartmann für möglich gehaltene Schichtkontinuum. Das seiner Natur nach dynamische Symbol bewege sich nämlich ständig im Bedeutungswandel durch die einzelnen Schichten hindurch und habe in ihnen allen seine Entsprechungen.

In diesem Sinne verwendet der Autor

die Hartmannschen Seinsschichten zur „Grundlegung der Tiefenpsychologie“ und wird in diesem Zusammenhang nicht müde zu betonen, daß die Gestaltung der geistigen Zusammenhänge durch „Hinzutritt neuer Kategorien und nach eigenen Gesetzen“ erfolge (Dimension des Sinnes).

Die Frage nach der Erfassung dieser psychischen Zusammenhänge wird nun Problem. Nach allem bisher Gesagten ist verständlich, daß der Verfasser von einer schädlichen rationalen Erfassung des Seelischen spricht und auch hier eine „existentielle Haltung“ fordert. Er meint damit, daß sich der Erfassende nicht mehr vom Gegenstand losringen, ihm nicht wie einem Objekt im cartesischen Sinne gegenüberstehen darf, sondern mit ihm eine „organische Seinschicht“ bilden muß. Das Erkennen sei damit nicht nur nicht vom subjektiven Erleben geschieden, sondern sei dauernd von ihm „durchblutet“. So lehre die Existentialphilosophie die Psychologie „das Gegenüber als entscheidende Kategorie der Weltdeutung“ zu entthronen. Ihre Forderung nach einem „stimmungshaften Weltbezug“, aus dem heraus auch Denken und Erkennen verstanden werden könnten, berge den Ansatz für die Überwindung des zähen cartesischen Zeitalters.

Es ist deutlich, daß hier für die Psychologie des Autors ein neues Problem entsteht: Wie ist Erkennen in der geforderten Seinseinheit mit dem Gegenstand möglich? Der Ansatz zur Lösung dieser „Antinomie“ liege im Symbol, da es eine „Erlebniszanzheit“ bezeichnen würde, „... die alle Seelenschichten beider Partner umfaßt...“. „Erst sekundär ringt sich der Erfassende aus dieser organischen Einheit los, um die seelischen Vorgänge... vor sich hinzustellen...“ (a. a. O., S. 163 f.). Schon die Psychoanalyse habe in der Übertragung die unmittelbare „Ich-Du-Einheit“ als echte „Wir-Haftigkeit des schwebenden Gleichmaßes“ gekannt. Die Tiefenpsychologie allgemein erhalte nun dafür die Fundierung aus dem Bereich der Existentialphilosophie. In ihrer Forderung nach einem „stimmungshaften Weltbezug“ läge eine abermalige Begründung für die hier wie im gesamten seelischen Bereich notwendige physiognomische Erfassung der Zusammenhänge; denn nur so wäre die unerläßliche Verwurzelung des Erkennens in den Lebensbezügen gewährleistet.

Auf diese Weise habe die Tiefenpsychologie „von der Philosophie die existentiellen Fragestellungen übernommen und in die praktische Ebene der Erfassung seelischer Abläufe übergeführt“ (S. 123). Die ursprünglich intuitiv geübten Methoden hätten so „... durch die auf existentiellem Boden gewachsenen Erkenntnisse ... wissenschaftliche Durchdringung ... erlangt“. Außerdem sei durch sie das Hauptanliegen des Buches, die „angemesene Erfassung seelischen Seins“ aufzuzeigen, der Lösung nähergebracht worden. Der Stein sei damit gefunden, und es käme nun darauf an, daß ihm die Weisen nicht mangelten.

In seinem Beitrag zur „Grundlegung der Tiefenpsychologie“ will also der Autor die dort übliche intuitiv-spekulative Erfassungsweise der psychischen Erscheinungen und Zusammenhänge wissenschaftlich legitimieren und sammelt sich die Bescheinigungen dafür aus der Existentialphilosophie zusammen. Die „Grundlegung“ wird damit zu einer Begründung der ablehnenden Haltung gegenüber jedem kausalen Fragen in der Psychologie — dem eigentlichen Anliegen jeder echten Wissenschaft. Die Heideggersche Philosophie dient ihm dabei wesentlich dazu, das „Symbol“ als Erfassungsmittel im Felde psychologischer Erkenntnis auszuweisen (S. 64) sowie die dadurch notwendige physiognomische Erkenntnisweise psychischer Zusammenhänge zu rechtfertigen. Die Hartmannsche Ontologie hingegen soll die spekulativen und mystischen tiefenpsychologischen Schichtvorstellungen glaubhaft machen. Von psychologischer Seite ist dazu folgendes Prinzipielle zu sagen. Erstens: Was die tiefenpsychologische Symbolik anlangt, so verzichtet der Verfasser *grundsätzlich* auf eine Erklärung und bezeichnet schon die Frage danach als unzulässig. Aber gerade in einer von ihm selbst gegebenen daseinsanalytischen Traumdeutung wird die Fragwürdigkeit der ganzen Symbolauffassung deutlich. Hier wie überall wird die Deutung oder die Interpretation — das also, was bei einer exakten Fragestellung am Ende steht — stillschweigend vorausgesetzt, ist einfach hinzunehmen. In diesem Punkte liegt jedoch gerade das vom Autor nicht berührte Kernproblem der ganzen Tiefenpsychologie, ihr erschütterbares Fundament, das sich nach einer schlichten Warum-Frage als ein Kartenhaus plausibler Spekulation erweisen

würde. Deshalb wahrscheinlich auch der Ruf nach einer „physiognomischen Ganzheitsbetrachtung“, die wie nichts anderes geeignet ist, den Glauben an das Dogma vom „archaischen Szenarium“ aufrecht zu erhalten und den Zugang zu echten Problemen seelischer Erscheinungen verschlossen zu halten. Zweitens: Auch in den Ausführungen über den Schichtungsgedanken verläßt der Verfasser seine mystisch-spekulative Position nicht. Er sagt z. B. sehr deutlich, daß die evolutionäre räumliche Schichtung des Gehirns zwar eine „anatomische Tatsache, nimmermehr aber eine seelische“ sei. Bei einer Frage nach dem Woher der neuen kategorialen Schichten in der „anderen Seinsebene des Psychischen“, jenseits alles Physiologischen, würde wahrscheinlich von ihm eine *conceptio immaculata* erörtert werden.

Wenn bereits zur Zeit der ersten tiefenpsychologischen Ansätze das gesicherte psychologische Tatsachenmaterial schon lange nicht mehr, im Grunde genommen noch nie, in das Prokrustesbett ihrer Hypothese paßte, so gilt das nach 40 Jahren Weiterentwicklung der empirischen Forschung ungleich mehr, was nicht weniger heißen soll, als daß die Tiefenpsychologie nicht nur das Adjektiv ihres Namens zu Unrecht trägt. Wenn sie einmal der vom Verfasser verworfenen Methode einer „schlichten Beobachtung des Wirklichen“ unterzogen würde, dann zerflösse nicht nur ein hypothetisches Gewirr, sondern eklektischen Schwarmgeistern würde damit zugleich und endlich ein Tummelplatz privater Ambitionen entzogen. Der Autor tritt weder dieser Gefahr entgegen, noch ist seine „Grundlegung“ in der Lage, die Fiktion einer tiefenpsychologischen Theorie zu stützen, da er die Fragwürdigkeit ihrer Fundamente unberührt läßt.

Friedhart Klux (Berlin)

Andreas Speiser: Elemente der Philosophie und der Mathematik. Verlag Birkhäuser, Basel 1952. 115 Seiten.

In der Geschichte der Philosophie und der Mathematik ist es häufig vorgekommen, daß Philosophen gleichzeitig als Mathematiker bzw. Mathematiker gleichzeitig als Philosophen Bedeutendes geleistet haben. Schon im Altertum hat Platon in seiner Akademie mathematische Vorlesungen gehalten. Er hat den Wis-

sensstand der Mathematik seiner Zeit vollständig beherrscht. In der neueren europäischen Philosophie gibt es dann eine ganze Reihe von Fällen, in denen die Leistung des betreffenden Philosophen sogar auf mathematischem Gebiete größer gewesen ist als auf philosophischem. Der erste bedeutende Fall dieser Art ist wohl Descartes, der Begründer der analytischen Geometrie. Ebenso bekannt ist die mathematische Bedeutung von Pascal. Leibniz schließlich ist einer der größten Mathematiker aller Zeiten. Er ist der Begründer der Differential- und Integralrechnung gewesen. Der letzte Fall, wo ein Philosoph als Mathematiker Bedeutendes geleistet hat, ist Bernard Bolzano. Wenn auch vielleicht die philosophische Leistung von Bolzano heute noch umstritten ist, steht sein Rang als Mathematiker ohne Einschränkung fest.

Auf Grund der Ergebnisse von Stalin in seiner Arbeit: „Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft“ steht es fest, daß die Mathematik in ihren Begriffsbildungen und in ihren Resultaten nicht zum Überbau gehört. Dagegen ist die Philosophie als eine Gesellschaftswissenschaft bekanntlich in keiner Weise ideologiefrei. Die Leistungen der vorher genannten Philosophen sind infolgedessen auf mathematischem Gebiet auch einwandfrei. Als Philosophen dagegen sind sie vollständig zeitgebunden. Das hat sich schon bei Platon gezeigt und ebenso bei all den genannten Philosophen, die oben als bedeutende Mathematiker erwähnt worden sind. Alle sind in ihren erkenntnistheoretischen Ansichten Idealisten gewesen. Das hat aber auf ihre Leistungen als Mathematiker keinen Einfluß gehabt.

Die Verbindung zwischen Mathematik und Philosophie ist zwar von philosophischer Seite in Deutschland im 19. Jahrhundert weitgehend unterbrochen worden. Dagegen hat es immer wieder Mathematiker gegeben, die sich für philosophische Fragen erheblich interessiert haben. Das gilt bis in die neueste Zeit. Einer dieser Vertreter ist insbesondere der Verfasser des vorliegenden Buches, Professor Dr. Andreas Speiser aus Basel. Speiser ist 1885 in Basel geboren. Er hat den größten Teil seiner Studienzeit in Deutschland, wie es damals für einen wissenschaftlich tätigen Mathematiker beinahe üblich war, und zwar in Göttingen verbracht. Er ist heute in seiner Heimatstadt als Ordinarius für Mathe-

matik tätig. Er ist besonders durch seine Arbeiten zur Gruppentheorie, und zwar vor allem durch sein 1937 in erster Auflage erschienenes Buch: „Die Theorie der Gruppen von endlicher Ordnung“ bekannt geworden.

Schon in diesen, im eigentlichen Sinne mathematischen Arbeiten, hat sich das philosophische Interesse von Speiser in stärkerem Maße geäußert, als dies sonst der Fall ist. Der einleitende Abschnitt seines oben genannten Buches und insbesondere auch das Kapitel über die Symmetrie der Ornamente sind in einem viel stärkeren Maße philosophisch als mathematisch gehalten. In diesen Kapiteln zeigen sich schon im Kern all die philosophischen Abwegigkeiten, die wir im späteren Verlauf der Entwicklung von Speiser noch eingehend kennenlernen werden. Die starke philosophische Orientierung von Speiser, auch in seinen mathematischen Arbeiten, ist unter den Mathematikern bekannt; und gerade die vorher erwähnten Abschnitte sind auch als nicht im eigentlichen Sinne zur Mathematik gehörig erkannt worden. Trotzdem soll die Bedeutung von Speiser als Gruppentheoretiker nicht verkleinert werden. Einschränkend kann man allerdings dazu bemerken, daß gerade das Speisersche Buch über Gruppentheorie heute nicht mehr dem modernen Stand der Entwicklung entspricht. Man kann dies sehr deutlich erkennen, wenn man eine moderne Darstellung der Gruppentheorie zum Vergleich heranzieht, wie sie z. B. seit zwei Jahren in deutscher Sprache in dem aus dem Russischen übersetzten Buch von Kurosch vorliegt, das im Akademie-Verlag erschienen ist und den Titel „Gruppentheorie“ hat. Gerade die von Speiser so stark betonte Beschränkung auf die Theorie der Gruppen von endlicher Ordnung ist in diesen neueren Darstellungen als nicht sachgemäß erkannt worden.

Die ersten Publikationen von Speiser, bei denen der Akzent stärker auf der Philosophie lag, waren zwei Bücher; und zwar einmal sein Buch von 1925: „Klassische Stücke der Mathematik“, und weiter sein 1952 in dritter Auflage bei Birkhäuser in Basel erschienenes Buch: „Die mathematische Denkweise“. Besonders dieses zweite Buch ist für die philosophische Haltung von Speiser charakteristisch. Ich führe aus dem Inhaltsverzeichnis dieses Buches einige Titel an: „Über Symmetrie in der Ornamentik“,

„Formfragen in der Musik“, „Die Naturphilosophie von Dante“, „Über die Zahlen und den Raum bei den Neuplatonikern“, „Goethes Farbenlehre“, „Über die Astrologie“, „Kepler und die Lehre von der Weltharmonie“. Schon aus den Titeln dieser Kapitel kann man deutlich entnehmen, daß die Themen, die Speiser philosophisch in erster Linie interessieren, sich größtenteils mit philosophischen Untersuchungen von Platon berühren. Trotzdem würde sein Buch über „Die mathematische Denkweise“ noch nicht eine so eingehende kritische Darstellung rechtfertigen, wie sie in dieser Besprechung erfolgt. Anders steht es schon z. B. mit seinem ebenfalls bei Birkhäuser erschienenen *Parmenides-Kommentar*. Trotzdem will ich auf diese Fragen nicht genauer eingehen.

Nun ist 1952 in erster Auflage das Buch: „Elemente der Philosophie und der Mathematik“ erschienen, das diesem Referat zugrunde liegt. Aus Gründen, die aus dem weiteren Verlauf der Besprechung ersichtlich werden, wird diese Besprechung verhältnismäßig eingehend sein. Der Anspruch, der in diesem Buch erhoben wird, ist nämlich sehr erheblich. Im Grunde genommen stellt sich Speiser vor, daß er tatsächlich in diesem Buch die Elemente der Philosophie und der Mathematik, fußend auf der Philosophie Platons und auf den Vorarbeiten, wie es bei ihm heißt, von Euler, Kant und Fichte entwickeln kann. Dabei teilt er die Wissenschaften in, wie er sie nennt, platonische und nichtplatonische Wissenschaften ein. Bis heute gibt es nach seiner Meinung nur platonische Wissenschaften, das sind, wie er sich ausdrückt, solche, bei denen die Kraft der Dialektik bis an die letzten Grenzen getrieben ist. Es handelt sich also tatsächlich bei Speiser um den Versuch einer dialektischen Begründung der Philosophie und der Mathematik.

Dabei ist es nun charakteristisch, und das ist das eigentlich Erschreckende an diesem Buch, daß die Dialektik bei Speiser natürlich rein idealistisch im Sinne von Hegel und Fichte verstanden wird. Die Entwicklung der Dialektik, wie sie besonders durch Marx, Engels und weiter durch Lenin und Stalin erfolgt ist, kommt bei Speiser überhaupt nicht zum Ausdruck. Bei Speiser werden vielmehr der rein idealistisch verstandene Hegel und besonders Fichte der Darstellung der dialektischen Methode zugrunde gelegt.

Gerade deshalb ist es wichtig, daß in dieser Zeitschrift zu diesem Thema klar Stellung genommen wird. Denn bei Speiser handelt es sich tatsächlich um eine auf die Spitze getriebene idealische Dialektik, und man kann gerade hierbei besonders deutlich den Unterschied zur materialistischen Dialektik erkennen.

Die Grundlage für die Speisersche Darstellung ist die Annahme, daß, wie er sich ausdrückt, in Wahrheit die Philosophie durch eine Formel, durch einen Operator, aufgebaut wird, der trennt und verbindet und damit die Entdeckung und genaue Beschreibung der grundlegenden Begriffe ermöglicht. Speiser hat diese Grundannahme in sehr instruktiver Weise an einem Beispiel klargemacht. In der Märchenwelt von Tausendundeiner Nacht, so sagt er, sei wohl einer der schönsten Augenblicke der, wo der Hauptmann der vierzig Räuber vor eine Felswand tritt und ruft: „Sesam, öffne dein Tor!“ Schon die Übersetzung dieser Stelle aus Tausendundeiner Nacht durch Speiser ist charakteristisch, denn nur bei dieser Übersetzung kommt das zur Geltung, was er mit dem Operator meint, der die Philosophie aufbaut. „Sesam“ ist bei ihm dieser Operator, der dieses Tor, nämlich das Tor zur Philosophie, öffnen kann. Natürlich gibt es für andere Gebiete und für andere Gegenstände unter Umständen andere Operatoren, die zur Öffnung des Tores führen. Der Operator, um den es bei Speiser geht, soll tatsächlich gerade das Tor zur Philosophie öffnen. Bei diesem Operator handelt es sich nun nach Speiser um eine Formel, die alles umfaßt, was die Menschheit bisher gedacht hat. Nun ist dies auch in der materialistischen Dialektik in einem gewissen Sinne verständlich, denn die zusammenfassenden Grundzüge, sowohl die des Materialismus als auch die der dialektischen Methode, wie sie von Stalin in klassischer Weise formuliert worden sind, sind bekanntlich die allgemeinsten Grundzüge, die aus allen bisherigen Wissenschaften abstrahiert werden können. Aber natürlich ist es hierbei so, daß diese Grundzüge aus der bisher erarbeiteten Wissenschaft entwickelt werden. Und diese Grundzüge sind nicht umgekehrt Formeln, mit deren Hilfe es möglich ist, alle bisherige Wissenschaft ohne Rückgang auf die Realität zu entwickeln. Bekanntlich ist es auch bei der materialistischen Dialektik immer wieder notwendig, gegen ihre sogenannten vul-

gären Entstellungen durch Leute, die sie falsch verstanden haben, einen Kampf zu führen. Bei diesen vulgären Entstellungen handelt es sich nun, ganz ähnlich wie bei Speiser, darum, daß die Vulgärmarxisten immer wieder versuchen, aus einer alles umfassenden Formel durch Spezialisierung die Resultate der einzelnen Wissenschaften *a priori* zu deduzieren. Wenn man so vorgeht, dann wird die Anwendung der dialektischen Methode selbstverständlich unfruchtbar.

Bei Speiser läßt sich das nun in einem erschreckenden Maße verfolgen. Bevor ich aber auf Einzelheiten eingehen kann, muß ich den Speiserschen Operator genauer charakterisieren. Hegel hat bekanntlich mit Hilfe einer Triade, die man einen dreistelligen Operator nennen könnte, versucht, die gesamte Realität zu entwickeln. Dieser dreistellige Operator kann etwa so charakterisiert werden: 1. Thesis, 2. Antithesis, 3. Synthesis. Nach Speiser reicht nun dieser dreistellige Operator zur Gewinnung aller überhaupt möglichen Begriffsbildungen nicht aus. Er verwendet vielmehr einen siebenstelligen Operator, der seiner Meinung nach im wesentlichen auf Fichte zurückgeht. Man kann sich diesen siebenstelligen Operator leicht an folgendem, etwas witzig formulierten Beispiel, das sich bei Speiser findet, merken: In dem Speiserschen Beispiel lautet der Operator folgendermaßen: „1. Er, 2. Sie, 3. Sie lernen sich kennen, 4. Er liebt sie, 5. Sie liebt ihn, 6. Der Wirbel (nach Schillers Phantasie an Laura), 7. Die Ehe.“ Ich glaube, daß es nicht notwendig ist, zur Erklärung dieses Beispiels etwas zu sagen.

Mit diesem siebenstelligen Operator versucht nun Speiser, ohne jegliche Verbindung mit der Realität, sukzessive alle wissenschaftstheoretischen Begriffsbildungen aufzubauen. Das sieht konkret so aus: „1. Das Sein (Thesis), 2. Das Nichts (Antithesis), 3. Das Werden (Synthesis), 4. Das Entstehen (Synthesis mit dem Akzent auf dem Sein), 5. Das Vergehen (Synthesis mit dem Akzent auf dem Nichts), 6. Der Widerspruch und Kampf zwischen 4. und 5., 7. Das Dasein“. Man kann schon an diesem Beispiel die ganze Unfruchtbarkeit der Untersuchungen erkennen; sie verlaufen vollständig im Abstrakten ohne jegliche Verbindung zur Wirklichkeit.

Diese Darstellung wird nun von Speiser auf die Spitze getrieben. In der angege-

benen Weise wird nämlich immer, wenn eine neue Position durch Anwendung des siebenstelligen Operators erreicht ist, diese Position wiederum zum Ausgangspunkt einer neuen Anwendung seines Operators gemacht. Bei der Zählung ist es deshalb zweckmäßig, nicht das übliche Dezimalsystem zu benutzen, sondern ein Sechсersystem, das auf den Ziffern 1, 2, 3, 4, 5, 6 beruht. Die Zählung verläuft also folgendermaßen: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 21, ..., 31, ..., 41, ..., 51, ..., 61, ..., 111, ... Darüber hinaus faßt Speiser alle *n*-stelligen Positionen mit gleicher erster Ziffer der Übersichtlichkeit halber in einer Gruppe zusammen, die er durch die erste Ziffer mit darauffolgenden Nullen charakterisiert. Die so erhaltenen Gruppen stehen dann wieder in der durch den zugrundegelegten Operator gegebenen Beziehung. Nehmen wir etwa die Gruppe 1000. Das ist nach Speiser das Sein. Die Gruppe 2000 ergibt dann das Wesen, 3000 den Begriff, 4000 das Leben, 5000 das Ich, 6000 Leben mit Erkennen. Schließlich führt dann die Gruppe 10 000 nach Speiser zur absoluten Idee. Auch in dem soeben angegebenen Beispiel stehen die einzelnen Positionen wieder in dem Verhältnis von 1. Thesis, 2. Antithesis, 3. Synthesis, 4. Synthesis mit dem Akzent auf der Thesis, 5. Synthesis mit dem Akzent auf der Antithesis, 6. Widerspruch der beiden letzten Positionen, 7. Vereinigung in einer neuen höheren Einheit.

Man kann an dieser Darstellung besonders deutlich erkennen, was aus einem philosophischen Ansatz, der nicht voll entwickelt ist, in den Händen eines Mathematikers werden kann. Man vergleiche etwa mit dieser ins einzelne gehenden Darstellung von Speiser die Ausführungen von Hegel oder die von Fichte. Man wird sie nur in den Anfängen wiedererkennen können. Denn natürlich hat Hegel und erst recht Fichte nicht die logische Kraft besessen, die Anwendung eines solchen Operators nun wirklich bis in alle Einzelheiten formal durchzuführen. Und auch Speiser kann natürlich nicht alle einzelnen Positionen vollständig entwickeln. Denn schon die dreistelligen Nummern enthalten z. B. $6^3 = 216$ Positionen, und die vierstelligen Nummern sogar $6 \cdot 216 = 1296$ Positionen. Und wenn man gar zu fünfstelligen Nummern aufsteigen würde, so wären es $6^5 = 7776$ Positionen. Die Angabe und Charakterisierung all dieser Positionen würde natürlich den Rahmen eines Buches

sprengen. Speiser scheint aber überzeugt zu sein, daß er bei hinreichend langem Nachdenken für jede der Positionen eine geeignete Bezeichnung finden würde und auf diese Art dann tatsächlich alle Begriffsbildungen der einzelnen Wissenschaften entwickeln könnte.

Gerade auf diesen letzten Punkt muß mit allem Nachdruck aufmerksam gemacht werden. Denn das Speisersche Unternehmen bedeutet tatsächlich nichts weniger als den Versuch, alle wissenschaftlichen Begriffsbildungen durch Anwendung dieses Operators zu erhalten. Ich habe, um dies deutlich zu machen, gerade die ersten vierstelligen Positionen oben angeführt. Ich werde gleich noch weitere Einzelheiten angeben. Damit man aber sieht, daß die Anwendung des Operators auch bei vierstelligen Positionen noch nicht aufhört, will ich auch die ersten fünfstelligen Positionen angeben, obwohl sie bei Speiser nicht mehr voll durchgearbeitet sind. Es handelt sich hier um folgende Gruppen: 10 000. Die absolute Idee. 20 000. Die Natur. 30 000. Die Philosophie des Geistes. 40 000. Die Kunst. 50 000. Die Wissenschaft. 60 000. Die Philosophie als Zentrum von Kunst und Wissenschaft. Dann folgt die erste sechsstellige Gruppe, nämlich 100 000; das ist dann nach Speiser: Die geoffenbarte Religion. Man sieht, in dieses System paßt alles. Sogar die Religion, obwohl Speiser hier vorsichtig wird, kann erreicht werden.

Meine Zitate sind absichtlich so umfangreich gehalten, damit man erkennt, daß der Referent sich die Mühe gemacht hat, sich in diese Absurditäten hineinzuversetzen. Es ist meine alte Überzeugung, daß eine mathematische Darstellung, wenn man sich nur die entsprechende Mühe macht, von jedem Mathematiker verstanden werden kann. Aus diesem Grunde glaube ich berechtigt zu sein, zu sagen, daß ich jetzt, wenn es darauf ankommt, die noch von Speiser offen gelassenen Positionen sicher z. T. würde ausfüllen können. Bei Speiser handelt es sich nämlich im wesentlichen um einen Formalismus. Und wenn man sich nur in die Terminologie hineindenkt, wenn man nur einmal diesen Mißbrauch der deutschen Sprache mitzumachen gewillt ist, dann kann man auch in dieser Art weiter philosophieren. Einen großen Teil der idealistischen Philosophie, nehmen wir nur als Beispiel den Existentialismus, würde man ganz ähnlich behandeln können. Es ist kein Problem, in dieser Art

endlos Bücher zu schreiben, und vielleicht sogar solche, die dann von den betreffenden Philosophen als besonders tief sinnig empfunden werden. *Difficile est satiram non scribere.*

Natürlich müssen bei der Anwendung des Operators im einzelnen auch bei Speiser häufig sehr wenig gehaltvolle Positionen herauskommen. Ich will einmal eine solche Stelle zitieren. Wenn etwa bei Speiser die Position 331 erreicht ist, dann sieht die Anwendung des Operators folgendermaßen aus: „331. Das Eins und das Leere bilden das Dasein des Fürsichseins. 332. Eins und Null sind selber Daseiende. 333. Das Null wird selber ein Eins. 334. Das Werden ist jetzt Repulsion des Eins von sich selber, denn es ist immanente, aber negative Beziehung des Eins auf sich. 335. Das Eins wird vom Eins (dem früheren Leeren) repelliert. 336. Zwei Eins, die sich unterschiedslos repellieren und die repelliert werden. 341. Viele Eins, die sich nur äußerlich aufeinander beziehen.“

Bei der Angabe der Positionen muß natürlich Speiser auch einige Erläuterungen geben, die über die Charakterisierung der Positionen selbst hinausgehen. Diese Erläuterungen sind sogar eigentlich das Entscheidende der ganzen Darstellung. Nun sind die Positionen, die bis zu der Gruppe 4000 laufen, sämtlich logische bzw. mathematische Positionen. Und gerade hier kommt dann die idealistische Grundhaltung und die verzerrte Darstellung der Grundlagen der Logik und der Mathematik besonders klar zum Ausdruck. So finden sich ganze Abschnitte über die Grundlagen der Mathematik, die keineswegs dem heutigen Stand der Grundlagenuntersuchung entsprechen. Ich will eine charakteristische Stelle zitieren. Bei Speiser heißt es: „In der Mengenlehre beginnt man sogleich mit der Definition der Menge und der grundlegenden Relation: A ist Element von B. Dann setzt man die Nullmenge, die 1, hierauf die Menge, deren Element diese Nullmenge ist, was die 2 ergibt, und fährt so fort. Nun muß man beweisen, daß dieses Verfahren nie abbricht, das heißt, daß das Unendlich keinen Widerspruch impliziert. Damit kommt man zu den natürlichen Zahlen. Was wir aber hier machen, ist davon verschieden. Wir deduzieren das homogene Medium in seiner Allgemeinheit und werden die Zahlen erst später einführen.“ Wie stark die Darstellung Speisers formalisiert ist,

kann man aus einer anderen Stelle seines Buches ersehen. Dort heißt es: „Aber auf diesem Wege kann man kein Urteil über diese Wissenschaften gewinnen, denn nur die Formeln geben ihren Gehalt treu wieder. Was von den Autoren in Worten ausgedrückt wird, sind meist Reflexionen, die man nicht allzu nahe betrachten darf.“ In Wirklichkeit verhält es sich auch in der Mathematik gerade umgekehrt. Nicht die Formeln sind das Entscheidende, sondern das Entscheidende ist das, was in den Formeln ausgesagt wird. Daß in der Mathematik häufig die Formelsprache verwendet wird, ist nur darauf zurückzuführen, daß es mit Hilfe von Formeln häufig möglich ist, das genauer auszudrücken, was man meint. De facto sind aber gerade die Überlegungen, die zu diesen Formeln geführt haben, nicht diese selbst, das Entscheidende.

In dem Begleittext finden sich nun bei Speiser auch eine ganze Reihe von historischen Bemerkungen zur Beurteilung von Philosophen und Mathematikern. Dabei interpretiert Speiser fast immer etwas in den betreffenden Autor hinein. Seine Methode ist offenbar die bei der Bibelexegese übliche. Dort handelt es sich ja auch fast immer nicht etwa darum, die betreffende Bibelstelle in ihrem richtigen historischen Zusammenhang zu verstehen, sondern sie zur Begründung der theologischen Ansicht des betreffenden Theologen zu benutzen. Bei Speiser finden sich Stellen wie die folgende: „Hätte Hegel sich in traditioneller Weise mit der Mathematik befreundet, statt sich in die Abenteuer der geschichtlichen Konstruktionen einzulassen, so würde er heute als der Patron der gleich nach seinem Tode in Deutschland aufblühenden Mathematik gelten, und er nähme in der Philosophie eine Stellung ähnlich der von Descartes und Leibniz ein, während er jetzt doch als ein Gelehrter gilt, der seinem Erbe nicht gewachsen war.“ In dieser Weise kann man natürlich die Geschichte einer Wissenschaft nicht darstellen. Hegel hat sich eben nicht mit der Mathematik befreundet, und es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß er, selbst wenn er sich mit Mathematik beschäftigt hätte, zum Begründer der Mengenlehre geworden wäre. Da ist in die Geschichte etwas hineinphantasiert, was nicht vorhanden ist.

Bei seinen begleitenden Überlegungen benutzt Speiser zuweilen Formulierun-

gen, die an Unarten des Vulgärmarxismus anklingen. Da wird in vulgärer Weise die ursprüngliche Geometrie „aufgehoben“, das heißt negiert, und dann werden gleichzeitig gewisse Eigenschaften von ihr „bewahrt“ und erstehen in neuer Gestalt. Ich will eine solche Stelle zitieren, die mir charakteristisch zu sein scheint: „Die Geometrie ist ursprünglich metrische Geometrie, da Strecken halbiert und verdoppelt werden. Läßt man die Metrik weg, so ergibt sich die projektive Geometrie, und damit ist die ursprüngliche Geometrie aufgehoben, das heißt negiert. Aber sie ist gleichzeitig bewahrt und erstet in neuer Gestalt, indem man durch Adjunktion eines absoluten Gebildes innerhalb der projektiven Geometrie die Metrik wieder einführt und gleichzeitig neue metrische Geometrien neben der euklidischen findet. Das Eintauchen ins Nichts schadet der metrischen Geometrie nicht, sondern es bereichert sie.“ Hier handelt es sich ganz offensichtlich um eine vulgäre Anwendung der dialektischen Methode, wie man sie in gewissen heutigen Darstellungen von mathematisch schlecht orientierter Seite, die zu Unrecht als marxistisch auftritt, finden kann. Gerade gegen solche Stellen habe ich in Polemiken gegen gewisse Vulgärmarxisten immer wieder Stellung genommen. Bei diesem Kampf konnte ich mich sehr gut auf Stalin berufen, der davon spricht, daß eine wissenschaftliche Methode nicht dazu dienen kann, aus dem Kaffeesatz zu weissagen.

Obwohl Speiser offensichtlich den Versuch unternimmt, mit seinem siebenstelligen Operator, den ich zu Beginn eingehend charakterisiert habe, die gesamten Wissenschaften aufzubauen, muß er einmal doch Zugeständnisse machen, und zwar an einer Stelle, die charakteristischerweise zur Mathematik im engeren Sinne gehört. Es handelt sich hier um die Position, die auf 666 folgt. Auf diese Position müßte doch nach den obigen Ausführungen eine vierstellige Position folgen. Wenn das aber der Fall wäre, so bliebe anscheinend kein Platz übrig für die Position, die Speiser nach 666 haben möchte, nämlich die Position: „Die Funktion“. Hier hilft sich nun Speiser, wie es auch bei den Theologen häufig üblich ist, falls sie mit ihrem System scheitern, mit einer Hypothese ad hoc. Er nennt die erreichte Position jetzt witzigerweise 700 und sagt: „Früher sag-

ten wir, daß 7 eigentlich die 1 eines höheren Operators ist. Aber es hat keinen Sinn, jetzt schon vierstimmig zu schreiben, denn sonst müßten wir 216 Positionen durchführen.“ Das heißt doch, auf Deutsch gesagt, daß die Darstellung Speisers an dieser Stelle gescheitert ist.

Das ist aber für die gesamte Darstellung von nicht allzu großer Bedeutung. Denn bei hinreichend langem Nachdenken und genügender Phantasie wird es auch möglich sein, die Position: „Die Funktion“ und das, was sich daran anschließt, in das Schema des siebenstelligen Operators zu pressen. Es ist schade, daß Speiser dieses Zugeständnis macht; es wäre nicht schwierig, eine entsprechende Abänderung zu treffen. Wenn Speiser es wünscht, bin ich bereit, diese Abänderung durchführen zu lassen.

Um nochmals eine Vorstellung davon zu verschaffen, wie bei Speiser aus seinem siebenstelligen Operator alles herausphantasiert wird, will ich noch eine weitere Anwendung aus der Logik angeben. Nach Speiser ergeben sich folgende Gruppen: „3100. Exposition. Allgemeines. Besonderes. Einzelnes. 3200. Das Urteil. 3300. Der Schluß. 3400. Der Mechanismus. 3500. Der Chemismus. 3600. Teleologie“. Die auf 3300 folgenden Positionen, die den Schluß betreffen, sind charakteristischerweise Positionen aus der sogenannten traditionellen Logik. Hier fehlen wahrscheinlich Speiser die Kenntnisse aus der modernen mathematischen Logik. Ich bin aber davon überzeugt, daß, wenn man sich nur in die Speiserschen Ausführungen hineindenkt und genügend absurde Phantasie entwickelt, auch die modernen Begriffsbildungen sich in sein System einordnen lassen.

Ich habe bewußt das vorliegende Referat so ausführlich gehalten, obwohl es sich in dem ganzen Buch weitgehend um Absurditäten handelt. Charakteristisch dafür, ob eine wissenschaftliche Untersuchung sinnvoll oder nicht sinnvoll ist, ist nämlich im allgemeinen Fall nicht, ob die Zusammenhänge auf Grund des Formalismus, etwa ob die logischen Zusammenhänge, gewahrt bleiben. Es gibt bekanntlich Geisteskrankheiten, bei denen gerade die logischen Zusammenhänge vollständig gewahrt bleiben. Man braucht z. B. nur an den verhältnismäßig harmlosen Fall der Gedankenflucht zu denken. Ähnlich steht es in der Geistesgeschichte bei vielen, insbesondere christlichen Sekten. Was ist nicht

schon alles in die Bibel hineingeheimnist worden! Nimmt man z. B. die sogenannten ersten Bibelforscher ernst, dann kann man ebenso feststellen, daß auch bei ihnen die logischen Zusammenhänge häufig richtig erhalten bleiben, und trotzdem sind ihre gesamten Ausführungen natürlich unvernünftig, ja irrsinnig. Gewiß ist es nicht richtig, ein System nur in diesem internen Sinne zu beurteilen. Die Beurteilung z. B. der Ideologie der ersten Bibelforscher muß natürlich auf Grund einer Analyse der gesellschaftlichen Zusammenhänge, in denen sie auftreten, erfolgen.

Ganz ähnlich steht es auch mit der Gesamtbeurteilung der Ausführungen von Speiser. Es ist dem Autor eigentlich zu viel Ehre erwiesen, wenn man ihn in der Ausführlichkeit behandelt, wie ich es hier getan habe. Es ist aber vielleicht doch gerade bei einem Mathematiker nicht unangebracht, die Beurteilung in dieser Ausführlichkeit durchzuführen. Häufig wird einem nämlich der Vorwurf gemacht, man habe den Autor nicht genau genug gelesen bzw. verstanden. Ich habe schon oben ausgeführt, daß ich es für eine nicht sehr schwierige Aufgabe halte, die Ausführungen von Speiser, wenn es sein müßte, noch zu vervollständigen und fortzusetzen. Den Vorwurf des ungenauen Lesens und Nichtverstehens kann man dem Referenten, so scheint es, wirklich nicht machen. Wenn es aber so ist, daß der Referent tatsächlich die einzelnen Ausführungen genau gelesen und verstanden hat, dann ist er erst recht berechtigt, darauf hinzuweisen, daß sie bei Speiser genau an der Grenze des Irrsinnigen verlaufen. Man kann sogar mit guten Gründen sagen, daß diese Grenze überschritten worden ist. Was bei Hegel und bei Fichte in ihrer Zeit vernünftig und historisch sinnvoll war, hat sich bei Speiser dadurch, daß es auf die Spitze getrieben und formalisiert worden ist, nun restlos als irrsinnig entlarvt.

Das ein Buch wie das vorliegende z. Z. in der Schweiz erscheinen kann, daß es einen Verleger findet, liegt natürlich zunächst einmal an dem Ruf, den Speiser als Mathematiker genießt. Darüber hinaus liegt es aber natürlich auch daran, daß eine solche Publikation im Gesamtrahmen der Entwicklung der Gesellschaft in den westlichen Ländern eine Rolle spielt. In der Zeit der untergehenden bürgerlichen Gesellschaft finden sich

natürlich immer wieder Verleger, die Bücher von der vorliegenden Art gern drucken, da sie bei einem gewissen Publikum mit solchen Veröffentlichungen Anklang finden. Daß ich hier Speiser kein Unrecht tue, geht aus folgendem hervor. Die erste Kenntnis von den Speiserschen Untersuchungen über den siebenstelligen Hegel-Fichteschen Operator erhielt ich in einem Vortrag, den Speiser Ende 1949 in Berlin-Dahlem gehalten hat. Es ist kein Zufall, daß Speiser dort diesen Vortrag hielt, und zwar im Rahmen eines mathematischen Kolloquiums, während er, trotz seiner sonstigen guten wissenschaftlichen Verbindungen zu den Mathematikern der Humboldt-Universität, an dieser nicht vorgetragen hat. Gewiß waren an dem damaligen Speiserschen Vortrag keine unmittelbaren politischen Bezüge festzustellen. Aber der Rahmen hatte sehr wohl einen solchen politischen Bezug, was auch Speiser mit Sicherheit nicht entgangen ist.

Wie stark Speiser sich in seine antimaterialistische Position hineingedacht hat, geht aus folgendem hervor. In besagtem Vortrag flocht er so im Nebensatz die Bemerkung ein, daß der Materialismus sich im Handumdrehen widerlegen lasse, daß es jedoch nicht erforderlich scheine, diese Widerlegung, weil sie zu selbstverständlich sei, anzugeben. In seinem ganzen Vortrag hat dann Speiser, falls er Beispiele gebrauchte, niemals von Gegenständen gesprochen. Er hat in solchen Fällen immer von Vorstellungen geredet. Er hat aber nicht etwa gesagt: „Die Vorstellung eines Baumes“, denn auch dies wäre zumindest eine realistische Formulierung, sondern er hat stets gesagt: „Die Vorstellung Baum“. Er hat auch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß Bäume keine Gegenstände seien, sondern daß es sich hier stets nur um Vorstellungen handle. Was aber besonders charakteristisch ist, ist die Tatsache, daß er in einem fast zweistündigen Vortrag diesen Sprachgebrauch tatsächlich hat durchhalten können. Ich kann mich nicht erinnern, daß er sich auch nur einmal versprochen und von der Vorstellung eines Baumes gesprochen hätte. An diesen Stellen gab es, wie ich durch Augenschein festgestellt habe, sogar bei denjenigen Mathematikern und sonstigen Wissenschaftlern, die in dem Vortrag anwesend waren und die die politische Position von Speiser sicher vollständig vertreten hätten, Kopfschütteln.

Wie Speiser auf S. 73 seines Buches angibt, hat er „am 1. Mai 1948 das Tor zu Hegel“ gefunden. Zur Illustrierung dieser Tatsache will ich zum Abschluß dieses Referates noch eine witzige Stelle zitieren. Bei Hegel heißt es über die Quantität: „Weil das Fürsichseiende nun so gesetzt ist, sein Anderes nicht auszuschießen, sondern sich in dasselbe vielmehr affirmativ fortzusetzen, so ist das Andersein, insofern das Dasein an dieser Kontinuität wieder hervortritt, und die Bestimmtheit desselben zugleich nicht mehr als in einfacher Beziehung auf sich, nicht mehr unmittelbare Bestimmtheit des daseienden Etwas, sondern ist gesetzt, sich als repellierend von sich, die Beziehung auf sich als Bestimmtheit vielmehr in einem andern Dasein (einem Fürsichseienden) zu haben, und indem sie zugleich als gleichgültige, in sich reflektierte, beziehungslose Grenzen sind, so ist die Bestimmtheit überhaupt *außer sich*, ein sich schlechthin *Außerliches* und Etwas ebenso *Außerliches*; solche Grenze, die Gleichgültigkeit derselben an ihr selbst und des Etwas gegen sie, macht die *quantitative Bestimmtheit* desselben aus.“ Diese Ausführungen von Hegel hat Speiser, nachdem er das Tor zu Hegel gefunden hatte, folgendermaßen verstanden: „Wir wollen die Stelle im Operator, an der wir uns jetzt befinden, kurz charakterisieren. Es ist eine 4, also eine Synthese mit dem Akzent auf dem 1. Dieses 1 ist das Dasein, während 2 das Andere und die Grenze bedeutet. Wir haben also jetzt ein Dasein, dem die Grenze gleichgültig ist, ein Außersichsein, das heißt, innen und außen an der Grenze ist dasselbe. Das ist offenbar die Quantität. In 5 wird die Grenze wieder zum Worte kommen, und wir erhalten das Quantum. — Das Eins wurde soweit entwickelt, daß es sich in sein Anderes affirmativ fortsetzt. Damit haben wir eine Sphäre des Daseins erhalten, die zugleich die Bestimmtheit in sich enthält als Grenze — eine Menge von Einsen, die sich repellieren und ihre Qualität in einem anderen Eins haben und die doch ununterschieden sind. Die Qualität oder die Grenze ist daher außer sich, und das Etwas selber ist sich äußerlich.“

Mir scheint, daß der 1. Mai 1948 kein Datum ist, das in die Geschichte der Philosophie eingehen wird.

Karl Schröter (Berlin)

Heinrich Popitz: Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx. Philosophische Forschungen, Neue Folge, Vol. 2. Herausgegeben von Karl Jaspers. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1953. 172 Seiten.

Seit dem Erscheinen der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte (im folgenden zitiert als „Manuskripte“) und der integralen Ausgabe der „Deutschen Ideologie“ von Marx hat ihre Interpretation wechselvolle Stadien durchlaufen. Herbert Marcuse, S. Landshut, J. P. Mayer, de Man u. a. nahmen sich ihrer im deutschen Sprachgebiet an zum Zwecke der Revision des Gesamtwerkes von der philosophischen Seite. In Frankreich waren es Gutermann und Lefébvre, die vom marxistischen Standpunkt aus, ohne revisionistische Absichten, mit mehr oder weniger geglückten Auslegungen an die Öffentlichkeit traten. Das Ende des zweiten Weltkrieges brachte eine klassenmäßig zeitbedingte Wandlung des Verständnisses; ein Teil der nichtproletarischen französischen Intelligenz, der aktiv an der Résistance teilgenommen hatte, neigte weltanschaulich zu einem Kompromiß, der die revolutionären Tendenzen des wissenschaftlichen Sozialismus abschwächen und eliminieren sollte. Sartre, Merleau-Ponty u. a. waren die typischen Vertreter phänomenologisch-existenzialistischer Verzerrungen und „Erweiterungen“ des Marxismus; in Deutschland versuchte Erich Thier (unrühmlich bekannt durch seine dezidiert nazistische Auswahl „Wegbereiter des deutschen Sozialismus“, Kröner-Verlag, Stuttgart 1940) dasselbe aus theologischer Sicht. Ebenso fühlte sich der französische Katholizismus, beunruhigt durch die unverkennbaren Linkstendenzen des unteren Klerus, gedrängt, den Frühschriften von Marx besondere Beachtung zu schenken, so P. Loew, H.-C. Desroches, Henri Bartoli. Diese Linie, auf der man einen „humanistischen“ Marx entdeckt zu haben vermeinte, der zu dem späteren des wissenschaftlichen Sozialismus in Widerspruch stehe und ein halber Kierkegaard sei, ist bis heute nicht abgebrochen.

Die Wiederentdeckung des frühen Marxschen „Humanismus“ — ohne tieferes Eindringen in dessen wirklichen Gehalt, der weit entfernt von der gesellschaftsfremden bürgerlichen Fassung des Begriffes liegt — ist nicht von un-

gefähr zum Hauptanliegen einer nicht geringen Zahl westlicher Marx-Interpreten geworden. Wenn einerseits, was sich jedoch selbst bei oberflächlicher Betrachtung nur schwer ergibt, der „wahre Marx“ der Marx der Frühschriften sein sollte, dann erfolgt zwangsläufig eine Abwertung der Spätschriften und ihre Revision im Hinblick auf die noch „philosophisch-anthropologische“ Jugendperiode. Hinter dieser Zweiteilung, die sich methodisch nicht ohne verfälschende Verballhornungen und stoffliche Verzerrungen durchführen läßt, verbirgt sich, wie erwähnt, das Bestreben, die revolutionären Seiten des Marxismus abzuschwächen und auszumerzen. Das Verfahren ist nicht neu. So hat schon der spätere Kollaborationist de Man in den dreißiger Jahren, anlässlich des Erscheinens der Manuskripte, in der sozialdemokratischen Zeitschrift „Der Kampf“ (Der neuentdeckte Marx, Mai/Juni 1932) eine „humanistische Phase“ des Marxismus der entwickelten materialistischen Darstellung gegenübergestellt. Nichts ist falscher als diese Vorstellung, die sich bis zu der Neuausgabe der Frühschriften durch S. Landshut (Kröner, Stuttgart 1953), der in der Einleitung bemerkt, daß mit der Veröffentlichung der Manuskripte die gesamte Marx-Auffassung „jetzt unter einem völlig veränderten Aspekt“ (S. V) stehe, weitergeschleppt hat und von einer nicht zu überbietenden Unkenntnis der Jugendarbeiten von Marx zeugt.

Zusammenfassend kann diese „Wende“ in der Beurteilung des Werkes von Marx wie folgt charakterisiert werden: 1. Eine Erweiterung in Richtung einer rein philosophisch-soziologischen Interpretation, die das Spätwerk im Rückblick auf die Frühschriften revidiert; 2. eine Umwertung (ließ: Abwertung) des Hauptwerkes, des „Kapital“, das trotz des bedeutsamen Abschnittes über den Fetischcharakter der Ware rein ökonomisch gedeutet und jeder philosophischen Relevanz beraubt wird. Die Frühschriften dienen als Grundlage dieser Auslegung.

Mit Recht hat Georg Lukacs in Heft 2/II/1954 dieser Zeitschrift (Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx) darauf hingewiesen, daß die frühen Marxschen Arbeiten von marxistischer Seite monographisch vernachlässigt worden seien. Den reaktionären bürgerlichen Interpreten fällt es aus eben diesem Grunde nicht allzu schwer, die positiven

Seiten der Aneignung des philosophischen Erbes durch Marx — besonders in der Darstellung seines Verhältnisses zu Hegel und zu Feuerbach — in ein falsches Licht zu setzen und einen frühen gegen einen späten Marx auszuspielen. Besonders aufschlußreich ist die Tatsache, daß bei den bürgerlichen Interpreten die erste Periode des Marxschen Schaffens mit dem Jahre 1848 abbricht und daß unter den Frühschriften die sogenannten Pariser Manuskripte im Mittelpunkt der Auslegung stehen — unter nur flüchtiger Heranziehung der publizistischen Arbeiten in der „Rheinischen Zeitung“, der „Heiligen Familie“, der „Deutschen Ideologie“, des „Elends der Philosophie“ und von „Lohnarbeit und Kapital“. Von einer angemessenen Berücksichtigung aller Glieder der geistigen Entwicklung von Marx, die schrittweise mit zunehmender Bereicherung des Erkenntnismaterials und unter Überwindung vorübergehender Mängel bis zum „Kapital“ führt, kann also keine Rede sein.

Zu einem unausrottbaren Dogma hat sich bei den meisten Interpreten die Meinung verfestigt, die „Deutsche Ideologie“ sei nur Polemik. Auch Popitz bezeichnet in der hier zu besprechenden Schrift den Gang der Kritik als „ermüdendes Spiel und...mikroskopisch dosierte Stichelei“ (S. 67). Gerade in diesem Falle wird die unerhört intensive Auseinandersetzung mit dem „Zeitbewußtsein“ und ebenso, was aber noch entscheidender ist, der besondere Anlaß, der zur Kritik an Feuerbach, Bauer, Stirner und den „wahren“ Sozialisten führte, übersehen. Eine gründliche Abrechnung mit der nachhegelischen Philosophie, dem philosophischen Gewissen von gestern, war fällig geworden. Marx stellt aus diesem Grunde seine Arbeit an den Manuskripten ein; seinem deutschen Verleger Leske schreibt er: „Es schien mir nämlich sehr wichtig, eine polemische Schrift gegen die deutsche Philosophie und gegen den seitherigen deutschen Sozialismus meiner positiven Entwicklung vorherzuschicken. Es ist dies notwendig, um das Publikum auf den Standpunkt einer Ökonomie, welche schnurstracks der bisherigen Wissenschaft sich gegenüberstellt, vorzubereiten.“ Dieser Übergang zu einer polemischen Schrift bedeutet jedoch nicht, daß sich diese nur auf eine negative Absetzung von der nachhegelischen deutschen Philosophie beschränkt, denn sie ist im ersten Teil, dem „Feuerbach“,

wie auch in den andern Teilen in und außer der Polemik eine bereits bezogene Position, die schon eindeutig den Inhalt des historischen Materialismus formuliert. Wenn, wie Lukacs schreibt, die Manuskripte „die zentrale Überwindung sowohl des Hegelschen Idealismus, wie auch jener logischen Fehler, die aus dem idealistischen Charakter der Hegelschen Dialektik folgen“, darstellen, so ist in der „Deutschen Ideologie“ bereits die klare Kennzeichnung der Grundlinien der materialistischen Geschichtsauffassung gegeben. Wenn dies Popitz an einer Stelle am Rande vermerkt, so ändert sich seine grundsätzliche Einstellung nicht. Der bedeutsame und nun explizit gewordene Übergang, der die positive Ausführung wieder zurückstellt und sich vorerst nochmals der Kritik zuwendet, entgeht ihm völlig, so daß der Fortgang des Marxschen Denkens der immanenten Konsequenz nach an Hand der äußeren Chronologie falsch situiert wird.

Diese Vorbemerkungen, die grundsätzlich, soweit es der Rahmen einer Besprechung erlaubt, noch erweitert werden sollen, sind u. E. unerläßlich, besonders im Hinblick auf die Arbeit von Popitz, der, trotz einiger methodisch verständiger Bemerkungen in dem einführenden Abschnitt, *prinzipiell* auf dem Boden all seiner Vorgänger steht und die „Pariser Manuskripte zu den wichtigsten Arbeiten, die Marx geschrieben hat“ (S. 2), zählt. Die Dichte des vom Verfasser herbeigezogenen Motivationsnetzes erlaubt einige wenige Durchblicke, die der landläufigen Marx-Interpretation, welche das Bemühen um ein wirkliches Verständnis meist durch billiges und oberflächliches Raisonement ersetzt, verwehrt blieben.

Der Verfasser zentriert die von ihm benutzten Quellen des „Zeitbewußtseins“ auf den Kern der Marxschen Frühschriften, auf die Entfremdungstheorie und den Emanzipationsgedanken. Der von dem Autor neu gruppierte Stoff der epochalen Analyse führt mittels eines gedanklich fundierten Schemas eines traditionellen Zeitmotivs, das allzu viele Zäsuren aufweist, in einer geistesgeschichtlichen Kontinuität zur Marxschen Fragestellung und Problemlösung, die konstruktiv wirkt und in der Frage und Antwort in einem eigenartigen Zwielficht erscheinen und die Unentschiedenheit des Autors auf dem Wege des begreifenden Nachvollzugs klar erkennen lassen.

Durch das Ganze geht die Manier des

von Jaspers in dem Göschen-Band 1000, „Die geistige Situation der Zeit“ (Leipzig/Berlin 1931), inaugurierten epochalen Bewußtseins. Nun hilft aber weder die Fülle der literarischen und wissenschaftlichen Fakten noch die vollständigste geistesgeschichtliche Ableitung, den Begründungszusammenhang eines originalen Denkens wirklich zu explizieren. Diese Nüchternheit des im Geiste Schwebens hat nichts mehr für sich, sie ist in paradoxer Umkehrung nur der gedankenlose Schein einer wirklichen Begründung.

Daß mit dem Aufweis der geistesgeschichtlichen Genesis eines Gedankens nur ein rein phänomenologischer Sachverhalt getroffen wird, nicht aber das Wesen des Prozesses, in dem sich eine Vorstellung zum bewußten Gegenstand des Begreifens im notwendigen Ablauf ihrer Verfestigung und wissenschaftlichen Fundierung manifestiert, beweist nichts klarer als die Ableitung ihrer motivischen Herkunft und ihre zwangsläufig abstrakte Rezeption auf dem Boden überkommener Zeitansehungen. Es genügt also keineswegs, z. B. den Begriff der Entfremdung auf seine Herkunft von Hegel zu prüfen. Gerade die Manuskripte verweisen den aufmerksamen Leser auf die konkreten Daten, und es wäre erstaunlich, wenn dies in einer Zeit, da Marx sich schon intensiv mit den ökonomischen Schriften der Klassiker beschäftigte, anders gewesen wäre. Lohnarbeit, Kapital, Grundrente nehmen in den Manuskripten bereits einen wegweisenden Platz ein, besonders aber die geniale Analyse des Geldes, die für die Weiterentwicklung der Marxschen Lehre bis zu der in extenso ausgeführten Werttheorie grundlegend ist. Der philosophische Begriff hat kein eigenes, abstrahiertes Dasein mehr, er wird auf seinen wirklichen Inhalt hin untersucht, auf die Tragfähigkeit seiner konstitutiven, im Ganzen der Glieder, die gesellschaftliche Beziehungen vermitteln, geprüft und ausgewogen. So kann ohne Zweifel erst beim „Kapital“ von einer fundierten Ausführung des Entfremdungsbegriffes gesprochen und damit auch jede Präntention auf eine Revision des Spätwerkes im Hinblick auf die Frühschriften verworfen werden.

Marx wendet sich, wenn er in der „Deutschen Ideologie“ von der „philosophischen Phraseologie“, von den „traditionell unterlaufenden philosophischen

Ausdrücken“ der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ und der „Judenfrage“ spricht, denen man entnehmen könnte, „es handle sich hier wieder nur um eine neue Wendung ihrer abgetragenen theoretischen Röcke“ (MEGA I 5, 215), nur insofern gegen die Philosophie, als sie prinzipiell Anspruch auf die Lösung eines Problems erhebt, deren entfremdetes Dasein sie selbst ist, insofern sie den positiven, wirklichen Gehalt nur philosophisch-abstrakt fassen kann und somit ihren eigenen Voraussetzungen gemäß die philosophische Phrase an die Stelle der konkreten Entwicklung setzt. Die Ausführung in den Manuskripten war dem theoretischen Vorhaben und den immer tiefer dringenden Einsichten von Marx, wie er bald feststellen mußte, nur zum Teil angemessen; darum sind sie Fragmente geblieben und nach Beendigung der „Deutschen Ideologie“ nicht wieder aufgenommen worden. Es sind allerdings kostbare Fragmente und als solche unerlässlich für jeden ernsthaften Forscher, der heute die folgerichtige Entwicklung des Marxschen Denkens voller und umfassender zu würdigen unternimmt, und zwar, wie wir nachdrücklich betonen möchten, auf Grund der positiven Entwicklung im „Kapital“.

Die bürgerliche Interpretation, die zu bestimmten Zwecken einen vormarxschen Marx mit einer geschlossenen Anschauung — so glaubt auch Popitz, daß Marx ein eigentliches System der Entfremdung entworfen habe (S. 113) — konstruieren möchte, übersieht stets, daß er sich bereits in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Rechtsphilosophie (1843) unmißverständlich gegen die spekulativ-idealistische Auslegung sachlicher und sozialer Verhältnisse wendet, also u. a. auch keinen idealen, wahren Menschen als Maßstab für den entfremdeten Menschen kennt.

Die Kritik des Naturrechts ist nicht minder aufschlußreich als die in den Manuskripten im Zusammenhang mit der „Phänomenologie“ vorgetragene, obgleich hier Marx bereits einen Schritt mehr getan hat und schon viel zentraler nach den die kapitalistische Gesellschaft beherrschenden Gesetzen fragt. In der Kritik der Rechtsphilosophie wird mit den von Hegel selbst gelieferten logisch-dialektischen Mitteln die logische Verkehrtheit der Hegelschen Urteile und Schlüsse, die Umkehrung der wirklichen

Verhältnisse in ideelle aufgewiesen und damit auch die Ohnmacht der nur logischen Vermittlung demonstriert. Es ist eine generelle, für das ganze Hegelsche System geltende und exakt ausgeführte Kritik dessen, was Marx als den Leitgedanken des großen idealistischen Philosophen kennzeichnet: daß für Hegel die Idee der Demiurg des Wirklichen ist, daß sich bei ihm Subjekt und Prädikat vertauschen, daß aus dem an und für sich Allgemeinen der Idee die Notwendigkeit des Besonderen und Einzelnen nicht als wirklich vermittelter Zusammenhang abgeleitet werden kann.

Es ist nicht von ungefähr, daß Marx in diesen Jahren sich ausgerechnet der Rechtsphilosophie, insbesondere des Staatsrechtes annimmt, so wenig, wie es zufällig ist, daß mit dem Beginn seiner eingehenden ökonomischen Studien der Entfremdungsbegriff in den Vordergrund rückt, und zwar in konsequenter Weiterführung seiner Kritik der Hegelschen Staatslehre, den veränderten Voraussetzungen gemäß jedoch in qualitativ veränderter Weise. Es müßte doch auffallen, daß bei einem relativ noch geringeren Abstand von der Hegelschen Philosophie Marx sich dem weitaus realeren Gegenstand der Rechtsphilosophie zuwendet, was Popitz übrigens vermerkt (S. 66), und bei der bereits durch Feuerbach beeinflussten Emanzipation von Hegel und dem Studium der Ökonomie der englischen Klassiker die „Phänomenologie des Geistes“ zum Vorwurf seiner Kritik wählt. Beides hat seine bestimmten Gründe. Der junge Marx tritt 1843 vom Standpunkt der revolutionären demokratischen Linken gegen den Rechtfertigungsversuch der konstitutionellen Monarchie an die Untersuchung der politischen Zustände heran. Seine Beschäftigung mit der Rechtsphilosophie hat also durchaus nicht einen philosophisch immanenten Selbstzweck. Mit dem Beginn der wirtschaftswissenschaftlichen Studien ist es wiederum Hegel, der philosophisch in den Mittelpunkt der Kritik rückt, jedoch, wie vermerkt, jetzt mit einem Werk, das einen viel abstrakteren und umfassenderen Erkenntnisbereich deckt: mit der „Phänomenologie des Geistes“. Symptomatisch und durchaus konsequent sind es wiederum — durch den Gang der Marxschen Studien bedingt — konkrete Verhältnisse, die ihn zu der Auseinandersetzung zwingen. Im Anschluß an die Analyse wirklicher, empi-

rischer Fakten werden bestimmte philosophische Kategorien fallen gelassen oder inhaltlich neu bestimmt, besonders wenn sich der Begriff als abstrahierte Äußerlichkeit erweist und eine mögliche historische Konkretion gar nicht zuläßt, oder wenn eine nur schlechte Vermittlung des Gesamtzusammenhangs möglich ist. Dieser Prozeß kann in der gesamten Entwicklung von Marx bis zum „Kapital“ verfolgt werden. Es findet ein Um- und Neuschaffen der Terminologie statt, das den Gegenstand jeder Äquivokation bar zur Darstellung bringt. Der unzweideutige Gehalt der Terminologie ist immer in der Ausführung, im Begründungszusammenhang zu finden.

Bei aller Differenziertheit, mit der Popitz sein besonderes Anliegen vorträgt, unterliegt er in hin- und hervagierenden, sich oft widersprechenden Äußerungen immer der Verschwommenheit „epochaler“ Bestimmungen, in denen das äußere Herkommen eines Zeitmotivs mit der ausgeführten Darstellung seines Inhaltes vermengt wird. Da wir den Grundtonus seiner Schrift bereits allgemein charakterisiert haben, beschränken wir uns im wesentlichen auf einige Argumente des zentralen Themas der Arbeit, des Problems des entfremdeten Menschen.

Die Einbettung von Marx in das Fluidum eines spezifisch „epochalen“ Bewußtseins beinhaltet für Popitz folgendes: Dasselbe Problem, das Schiller, Herder, Schelling, Novalis, Hegel u. a. beschäftigt, wird auch für Marx zum Kern seines zeitkritischen Bemühens. Es ist der Abfall des Menschen von seiner wahren Bestimmung, die Entzweiung von Individuum und Gesellschaft, von Denken und Sein, die Entfremdung des Menschen von sich und den andern. Die Etappen, in denen sich dieses „epochale“ Bewußtsein formt, sind bei Popitz in eine ununterscheidbare Masse zusammengeworfen, über der das angeblich allen gemeinsame Prinzip der Entwürdigung des Menschen und der Erwartung des kommenden Heils schwebt. Hieran ist die besondere Artung der bürgerlichen geisteswissenschaftlichen Forschung erkennbar: über den Besonderungen des Gedankens, der ohne Bezug auf eine materielle Basis diffus und unbestimmt bleibt, wird der Geist einer Zeit als Abstraktum fixiert und hypostasiert, damit werden auch seine vielfältig differenzierten und real bestimmten Ausprägungen vernichtet. Das Prinzip wird

nicht mehr als wirkliches Prinzip, als das entfremdete Jenseits der Wirklichkeit, als die Allgemeinheit sozial-ökonomischer Verhältnisse verstanden.

Einer analytischen Behandlung unterworfen, wenn auch einer äquivoken, hat Popitz eigentlich nur die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie und die ökonomisch-philosophischen Manuskripte. Er bemerkt, daß Marx bereits in der Kritik der Hegelschen Staatslehre zu einer Distanzierung gelangt, die die Vermittlung von der Allgemeinheit des Staates aus ablehnt und die „unmittelbare Identität im Menschen und vom Menschen aus“, „die Einheit der menschlichen Wesenskräfte im Individuum selbst“ (S. 75) will. Der Wille Marxens — wie er überhaupt keinen Willen zur Vermittlung bekundet — tendiert keineswegs im Gegensatz zur Allgemeinheit auf das besondere Dasein einer unmittelbaren Identität im und vom Menschen aus. Nirgends sieht Marx das Individuum in Ausschließung seiner gesellschaftlichen Bestimmungen, die ineins auch die Bestimmungen seines individuellen Daseins sind. Im Gegenteil: Marx weist die illusorische Mittelbarkeit der vom Allgemeinen aus entwickelten Beziehungen von Staat, Gesellschaft und Individuum auf und wendet sich kategorisch gegen die schlechte Versöhnung der von Hegel statuierten Entzweiung. In unbedenklicher Art unterlegt Popitz an dieser Stelle Marx ein Zitat, das von Hegel stammt, wenn er behauptet, daß ersterer die wahre „Gemeinschaft“ als Totalität bezeichne, „in welcher die menschlichen Wesenskräfte zur Wirklichkeit nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen“ (S. 75). An der vom Verf. angeführten Stelle sind diese Worte nicht zu finden, wohl aber der Passus von Hegel, daß eine sogenannte moralische Person die Persönlichkeit nur als Moment, abstrakt an ihr habe, daß der Staat aber jene Totalität sei, „in welcher die Momente des Begriffs nach ihrer eigentümlichen Wahrheit gelangen“, woran Marx die Bemerkung knüpft: „Es herrscht eine große Konfusion in diesem Satze“ (MEGA I 1, 431). Eine noch größere Konfusion, allerdings zweckgerecht präpariert, herrscht auch bei Popitz. Da von den modernen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft die Rede ist, tritt der Begriff der Gemeinschaft hier gar nicht auf. Die von Hegel intendierte Vermittlung hat die Gegen-

sätze von Gesellschaft und Staat zu ihrer Grundlage, und hieran entwickelt Marx seine Kritik, indem er Hegel vorwirft, er konfondiere die wirklichen Verhältnisse, das Abstrakte verwandle sich ihm ins Konkrete und vice versa. In der Gesellschaft bringe die Person „ihren wirklichen Inhalt zum Dasein“ (MEGA I 1, 431), und diese Verwirklichung der Person sei „das Konkreteste“, im Gegensatz zum mystischen Dasein des Staates, wie ihn Hegel auffaßt. Popitz versucht durch eine unsaubere Zitätenmanipulation den Eindruck zu erwecken, als ob Marx aus dem vorgefaßten Konzept der „wahren Gemeinschaft“ seine Kritik der Hegelschen Staatslehre entwickle. In diesem Zusammenhang unterlaufen dem Verf. Bildungen wie „staatliche Gemeinschaft“, die gemäß der Marxschen Explikation in sich widerspruchsvoll und unhaltbar sind: „Der Staat ist ein Abstraktum“ (MEGA I, 1, 432) und schließt „das Konkreteste, die „Gemeinschaft“, um den Jargon der deutschen Soziologen aufzunehmen, aus. Die Ausführungen von Marx über die Demokratie (MEGA I, 1, 434 ff.), die Popitz als die wahre Gemeinschaft zu bezeichnen beliebt, sind dem Verf. nichts weiter als „eine Wiederholung der Hegel-Kritik mit umgekehrten Vorzeichen“ (S. 78). Es ist eigentlich seltsam, daß Popitz bei diesem dürftigen Resultat seiner Betrachtung der „Kritik der Staatslehre“ nicht abbricht. Aber es liegt ihm offenbar daran, den Mißverstand seiner These zu vervielfältigen.

Marx faßt in dieser Frühschrift die Demokratie als eine *werdende* Daseinsform des Volkes auf und wendet bissig gegen Hegel, dessen Worte er aufnimmt, ein, er habe keine „entwickelte Idee“ der Demokratie. Das Werden der Demokratie ist aber kein selbständiges Extrem der Totalität mehr, nicht mehr die Verfassung an sich, „sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein *eigenes* Werk gesetzt“ (MEGA I 1, 434).

Marx expliziert an dem Begriff der Demokratie nur jene Möglichkeiten, die als durchaus gegenwärtige Fakten zu ihrer Bestimmung gegeben sind. Logischerweise verfallen alle idealistischen Marx-Interpreten, wenn auch auf bedeutend niedrigerem und ganz undialektischem Niveau, in den Fehler Hegels. Sie

subsumieren jede wirkliche Bewegung unter eine Idee und unterstellen, daß nichts gedacht werden könne, was nicht aus einer abstrakten Idee sich deduzieren lasse. Ihrer Klassenlage entsprechend wird den Vertretern des Idealismus nie einsichtig werden, daß z. B. auch Hegel wirkliche Verhältnisse zur Grundlage seiner Philosophie hat, daß diese wirklichen Verhältnisse sich ihm aber, den sozialen Schranken seines Denkens gemäß, unter der Hand in abstrakt-philosophische, metaphysische Verhältnisse verwandeln. Den realen Kräften seiner Zeit entsprechend kommen bei ihm indessen auch wirkliche Entwicklungen vor oder abstrakte Entwicklungen an der Grenze ihres Umschlagens ins Konkrete. Wenn eine Anknüpfung an überkommene philosophische Gedanken möglich ist, dann nur in dem ganz bestimmten Sinne, daß sich vergangene empirische Verhältnisse zu gegenwärtigen entwickelt haben und daß damit die Tendenzen des Wirklichkeitsbegriffens sich erst an dem Punkte ihrer intensivsten Entfaltung, auf der Höhe ihrer Klassizität — würde Marx sagen — adäquat darstellen lassen. Die Anknüpfung an ein unvollkommen Gedachtes ist nur auf dieser Basis möglich; die Ausführung selbst erhält aber dadurch einen qualitativ neuen Inhalt. Es ist also nur relativ richtig, wenn wir oben bemerken, daß Marx in der Kritik der Rechtsphilosophie sich logisch-dialektisch der Hegelschen Mittel bediente, denn Marx steht bereits auf einem Hegel transzendenten Standpunkt, der sich philosophisch und philologisch genau dessen versichert, daß die abstrakte Rezeption der wirklichen Verhältnisse bei Hegel den Gang seiner Exposition *methodologisch* auf Grund der realen Zeitwidersprüche durchbrechen muß und daß dies eben mit Hegelschen Mitteln gezeigt werden kann.

Der von Popitz geübte Kunstgriff zur Unterbauung seines Konzepts schaltet, bewußt oder unbewußt, Zusammenhänge aus, deren Außerachtlassung den Gang der Marxschen Entwicklung dem Begreifen entzieht. Wenn der Autor den bzw. die Gegensatzbegriffe bei Marx darstellt, vergißt er, den eminent bedeutsamen Nachweis zu führen, daß Marx von den von Hegel ausgesprochenen Widersprüchen ausgeht und daran die falsche, eben nur logische Vermittlung aufdeckt. Hegel spricht einerseits die

wirkliche Trennung des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft aus, andererseits versucht er die Extreme in bestimmt vermittelter Einheit zu versöhnen; er widerspricht sich selbst und gelangt dadurch zur Apologie der konstitutionellen Monarchie. Marx bemerkt, daß Hegel im ersten Teil ein Faktum beschreibe, die Wahrheit der bürgerlichen Gesellschaft, daß er im zweiten Teil aber diese Wahrheit logisch wieder aufhebe. Ausdrücklich betont er, daß wirkliche Gegensätze nicht aufgehoben werden können, sondern eben nur real „ihre Entzündung zu Entscheidung des Kampfes“ die wirkliche „Aufhebung“ ins Werk setze. Popitz schließt umgekehrt, wenn er auf die Frage: „Auf welchen Voraussetzungen beruht das Faktum der ‚Erkenntnis‘ der ‚Entfremdung‘?“ antwortet, sie werde verstanden als Entfremdung des menschlichen Wesens und dem liege zugrunde ein Maßstab: „das ‚wahre Wesen‘ des Menschen“ (S. 81). In der Folgerung: „Sonst ließe sich nicht von einer *Entfremdung* sprechen, sondern nur das erscheinende Verhältnis konstatieren“ (S. 81), spricht der Verf. eine logische Ungereimtheit aus, denn in diesem Falle würde es sich nicht um ein echtes Verhältnis handeln, sondern um einen subjektiv postulierten Zusammenhang, dessen Notwendigkeit nicht einsichtig gemacht werden könnte; im besten Falle läge die unmittelbare Identität von Wesen und Erscheinung vor und das Problem würde sich als Scheinproblem erweisen.

Die einleitende Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Marx mit dem ausgeführten und begründeten Nachweis der spekulativen Umkehrung wirklicher, konkreter Verhältnisse zeigt, wie oberflächlich Popitz den Begriff der Wirklichkeit bei Hegel auffaßt, zeigt, daß er nicht versteht, daß bei letzterem ohne Abwertung seines systematischen Gedankens die Wirklichkeit allein die Wirklichkeit des Begriffes sein kann, daß das Prädikat der wirklichen Entwicklung zum Subjekt derselben gemacht wird. Von daher ist es auch verständlich, daß Popitz zu einer methodologischen Subjektivierung der Entfremdung gelangt und eine unhistorische Vermittlung des Begriffes bei Marx vollzieht, die ihm dank einer zweideutigen Motivierung in Analogie zu Hegel unter Verzerrung der spezifischen Unterschiede selbstverständlich gelingt. Daß

er sich hierbei sehr freie Explikationen Hegelscher Gedankengänge leisten muß, versteht sich ohne weiteres, und es ist nicht das geringste Übel, daß Hegel von einer durch den Verfasser vorgenommenen thematischen Aussonderung aus in partieller, somit partikularer Sicht gesehen wird.

Der wirkliche wissenschaftliche Gegenstand für Hegel ist die Philosophie, vorzüglich die Wissenschaft der Logik bzw. des Begriffs. Darin sind alle profanen Gestalten der wirklichen, „gemeinen“ Welt abgelegt, und das Bewußtsein ist tatsächlich letztlich gegenstandslos, in zweifachem Sinne, nur bei sich, das Ich = Bewußtsein, Selbstbewußtsein, die Substanz = Subjekt. Hegel ist in dieser Beziehung in der Einleitung der „Rechtsphilosophie“ ebenso explizit — wenn er schreibt, „daß der Begriff... allein es ist, was Wirklichkeit hat“ (Par. 1) — wie in der „Phänomenologie des Geistes“, die das Ganze der „sich entfremdeten Realität“ als die Wirklichkeit des sich entäußernden Bewußtseins begreift. Hegel ist nur insofern konkret, als er von dem Konkreten spricht, aber immer nur den Geist des Konkreten meint und letztlich den Begriff als das Konkreteste versteht. Das Konkrete, wie es Popitz auffaßt, tritt bei Hegel nicht auf; es hat nur verbal den bestimmten Sinn, den ihm eine modernistische Interpretation beilegt, liegt aber abseits der inneren Entwicklung des Gegenstandes als Widersprüchlichkeit des sich negierenden und aufhebenden Begriffs. Ohne Zweifel hat die Wirklichkeit in der Hegelschen Philosophie ihre Funktion, doch nirgends als eine vom Bewußtsein unabhängige existierende Außenwelt. Und gerade diese „Nuance“ darf nicht unterschlagen werden, wenn die spezifischen Unterschiede herauszuarbeiten sind.

Gegen den Einwand von Marx, daß Hegel nur die abstrakt geistige Arbeit kennt und anerkennt (S. 117/18), leistet sich Popitz eine weitere philosophiegeschichtliche Verzeichnung, wenn er den *Begriff der Arbeit* bei Hegel ebenso konkret sieht wie bei Marx, obwohl gerade dieser Begriff — was Marx ausdrücklich vermerkt und worauf neuerdings Lukacs hingewiesen hat — den Schritt zu einer ganz anders gearteten Konkrektion nahelegen mußte. Ungeachtet aller Versuche des Verfassers, die Gegenständlichkeit, an der sich die Arbeit äußert,

für Hegel in einer realen Form zu retten, ist gerade an dieser Stelle der Einwand zu erheben, daß im Gegensatz zu der expliziten Intention etwa der „Phänomenologie“ die systematische Konsequenz als rationaler Ausdruck des „epochalen“ Bewußtseins übersehen wird. Ausgerechnet am Begriff der Arbeit läßt sich m. E. die mit dem Hegel-Buch von Nicolai Hartmann (1929) eingeleitete „Ehrenrettung“ der Problemgehalte vor der Systematik nicht durchführen, eben weil es sich um einen systemimmanenten Begriff handelt, der bei Hegel nur eine Interpretation zuläßt.

Nachdem die wesentlichen Unterschiede zwischen Hegel und Marx verwischt worden sind, wird es den Leser nicht erstaunen, daß Popitz behauptet, „daß die Gedanken Marx' über die von Hegel entwickelte Problematik der ‚Verwirklichung‘ nicht hinausgehen“ (S. 129). Ein einzelnes Beispiel, welche wirklichen Unterschiede zwischen Marx und Hegel vorliegen, möge genügen, um diese These zu widerlegen. Im Zusammenhang mit der Charakterisierung der modernen, kapitalistischen Arbeit, der Lohnarbeit, tritt bei Marx der Begriff der *abstrakten Arbeit* bereits in den Manuskripten auf (MEGA I 3, 45). Die Arbeit ist abstrakt, insofern der Arbeiter nur als Arbeiter, also in einer besonderen Eigenschaft und nicht als Mensch sich zur Totalität seines Arbeitsvermögens verhalten kann, insofern er nur als Produzent des allgemeinen Reichtums sich verwirklicht und zugleich in dem Verlust des Gegenstandes seiner Produktion sich entwirkt, entfremdet. Die Dialektik dieses Prozesses ist dem Kapitalismus inhärent, die Abstraktion — die einseitige Ausbildung des Individuums, der Gebrauch der Lohnarbeit als Mittel zur Schaffung eines dem Arbeiter fremden Reichtums — eine notwendige Folge der Produktionsverhältnisse. Obwohl die volle und konkrete Analyse der abstrakten Arbeit erst im „Kapital“ gegeben wird, basiert ihre Darstellung in den Manuskripten bereits auf einem nationalökonomischen gegenwärtigen Faktum und hat mit einem philosophischen, gar Hegelschen Begriff der Arbeit nichts mehr zu tun, sie durchbricht radikal alle möglichen Grenzen einer „Philosophie der Arbeit“.

Eine gründliche Kritik der verphilosophierten Begriffe, wie sie bei Popitz durchwegs auftreten, kann im Rahmen

einer Rezension nicht ausgeführt werden; ein solches Vorhaben müßte mit aller Gründlichkeit das gesamte Werk Marxens berücksichtigen, um dem bürgerlichen Interpreten bei seinen Lesern jeden Kredit zu nehmen. Die fatalen Verirrungen des Verfassers sind so zahlreich, daß ab ovo der ganze Problemkreis in einer positiven Exposition durchgearbeitet werden müßte. Seinem geistesgeschichtlichen Begreifen der Analyse, das allzu oft in Widerspruch mit seiner Darstellung gerät, ist die Entfremdung letztlich weiter nichts als ein „ideales Regulativ“, der Emanzipationsgedanke der Ausfluß einer „chilastischen Gewißheit“. Das vorgefaßte Konzept des „epochalen“ Bewußtseins macht es ihm völlig unmöglich, das Problem in seiner *wirklichen* Bedeutung zu sehen. Ohne den Schimmer eines Beweises hebt sich der Korpus aller möglichen Erscheinungen der Entfremdung von dem Nachweis ihres empirischen Daseins ab. Das Verhältnis von Entäußerung und Aneignung, von Arbeit und Privateigentum, von Entfremdung und Versachlichung etc. ist Popitz völlig rätselhaft geblieben, so steht nicht von ungefähr am Ende seiner Arbeit die überaus „existenzialistische“ Frage: „Und ist diese Fremdheit des ‚zuhandenen‘ Dinges nicht vielleicht eine notwendige Konsequenz der Überwindung einer ursprünglichen, wesentlichen Fremdheit der ‚unmittelbaren‘ Natur?“ (S. 165). Die Entfremdung ist zu einem technischen, „natürlichen“, wohl ewigen Phänomen geworden, und uneingestanden ist damit auch die höchste Form der Entfremdung, die kapitalistische, sanktioniert als unabänderliches „Schicksal“ des Menschen.

Zum Schlusse sei noch folgendes bemerkt: Die editorische Leistung zeugt von einem erschreckenden Tiefstand; daß sie, abgesehen von den zahlreichen Druckfehlern, zu Lasten des Autors geht, unterliegt keinem Zweifel. Wir muten es einem Setzer nicht zu, daß er den *Edgar* Bauer in einen *Eduard* Bauer (S. 3), den *Hermesianismus* in einen *Hermensianismus* (S. 8), den *Pierre Leroux* in einen *Levoux* (S. 102), den *Moses Hess* in einen *Hetz* (!) (S. 111) verwandle. Das stärkste Stück leistet sich der Verfasser jedoch im Zitieren. Im allgemeinen habe ich nicht die Gewohnheit, Zitate nachzuprüfen. In vorliegendem Falle wurde meine Aufmerksamkeit durch einen Zufall wachgerufen. S. 15

gibt Popitz eine Stelle bei Schiller folgenmaßen wieder: „So sieht man den Geist der Zeit zwischen Verkehrtheit und Rohigkeit, zwischen Unnatur und bloßer Natur, zwischen Superstition und modernem Unglauben schwanken. Und es ist nur das Gewicht der Schlimmen, das ihm bisweilen noch Grenzen setzt.“ Es war mir ganz unverständlich, wer „die Schlimmen“ sein sollten. Ein Blick auf das Original genügte: Es hieß nicht „der“ Schlimmen sondern „des“ Schlimmen und der *moderne* Unglaube war ein *moralischer* Unglaube. Es ist durchaus möglich, daß in der von Popitz benutzten Ausgabe „der“ statt „des“ steht; ich habe sie nicht nachgeschlagen. Jedenfalls ist es eklatant falsch, auch wenn es dort so steht. Ich vermute jedoch eher, daß der Verfasser falsch kopiert hat, denn ich stieß, nachdem ich Zitat für Zitat mit dem Original kollationierte, auf eine Schludrigkeit ohnegleichen, von der man annehmen sollte, daß sie eine Arbeit von vornherein entwerte. Daß dem nicht so ist, verdankt der Verfasser allein der Gutgläubigkeit seiner Leser. Einige ganz krasse Verstöße seien noch angeführt: In dem Marx-Zitat S. 79 steht an Stelle von „wirklichen“ Gegensätzen „wesentliche“ Gegensätze, was einen völlig andern Sinn ergibt, andernorts schreibt Marx, daß der Grundbesitz gleichsam den Erstgeborenen „erbt“, bei Popitz „ehrt“ der Grundbesitz den Erstgeborenen. Wo das Zitat nicht auf das von dem Autor vorangesetzte Subjekt paßt, ändert er es willkürlich. S. 84 spricht Marx von den „besonderen Sphären“ und „ihrer“ eigenen Entfremdung, bei Popitz, der an Stelle der besonderen Sphären den Menschen (!) setzt, heißt es: „seiner“ eignen Entfremdung. Die Willkür herrscht allgemein: Der Autor unterbricht Zitate, ohne die Auslassungen zu kennzeichnen, er beginnt mit großen Anfangsbuchstaben Stellen, die aus einem Satzganzen herausgerissen sind, er korrigiert grammatikalisch, wo keine Korrektur anzubringen ist, er schwankt ständig in der Orthographie, schreibt Subsumtion und Subsumption, Diremption und Diremption, *französische* Revolution und *Französische* Revolution obstinat steht Akkommodation, nicht Akkommodation usw. Ich habe rund 60 (!) Zitate gezählt, die fehlerhaft ab- und umgeschrieben worden sind, auch die angeführte Seitenzahl stimmt in vielen Fällen nicht.

Die Arbeit ist als Dissertation an der

Basler Universität entstanden. Daß in der Erwartung des Abschlusses und in dem innern Aufruhr der Examensnöte manch Versehen unterlaufen kann, ist verständlich. Nachdem dieser Sturm vorbeigebräut ist, hat aber wohl jeder Kandidat vor der Drucklegung genügend Zeit, seine Schreibe nochmals gründlich und in aller Ruhe durchzusehen. Im allgemeinen ist dies ja auch üblich, wenig-

stens bei Arbeiten, die Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Gravierend fällt bei Popitz ins Gewicht, daß man ihn von gewissen Absichtlichkeiten nicht freisprechen kann, und ebenso gravierend ist die Tatsache, daß ein Referent über so krasse Fehler hinwegliest und ein so nachlässiges Produkt in seine philosophische Reihe aufnimmt.

Otto Morf (Basel)

EINGEGANGENE BÜCHER UND SCHRIFTEN

Buber, Martin: Das Problem des Menschen. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1948.

Dulceit, Gerhard: Philosophie der Rechtsgeschichte. Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg.

Hennemann, Gerhard: Das Bild der Welt und des Menschen in ontologischer Sicht. Verlag Ernst Reinhard, München 1951.

Karewa, M. P.: Recht und Moral in der sozialistischen Gesellschaft. 48. Beiheft zur „Sowjetwissenschaft“. Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin 1954, 184 Seiten.

Krushkow, W. S.: N. A. Dobroljubows gesellschaftlich-politische und philosophische Anschauungen. Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin 1953, 73 Seiten.

Lenin, W. I.: Werke in 35 Bänden. Band 4: 1898 — April 1901. Dietz Verlag, Berlin 1955, 468 Seiten.

Mau, Jürgen: Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken Atomisten. Akademie-Verlag, Berlin 1954, 48 Seiten.

Mittasch, Alwin: Erlösung und Vollen- dung. Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1953.

Phaler, Gerhard: Der Mensch und sein Lebenswerkzeug. Erbecharakterologie. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1954, 423 Seiten, 160 Abbildungen auf 16 Tafeln.

Plessner, Helmuth: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. A. Francke AG. Verlag, Bern 1953, 334 Seiten.

Schnell, Walter: Erkenntnis und Wahrheit. Band 1: Die Erkenntnis der Natur. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1955, 246 Seiten.

Schoeps, Hans Joachim: Vorläufer Spenglers. Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert. Zweite erweiterte Auflage. Verlagsbuchhandlung E. J. Brill, Leiden 1955, 105 Seiten.

Woronzow-Weljaminow: Gasnebel und neue Sterne. 41. Beiheft zur „Sowjetwissenschaft“. Verlag Kultur und Fortschritt, Berlin 1953, 712 Seiten, 97 Abbildungen, 49 Tafeln.

Das literarische Werk der Klassiker des Marxismus-Leninismus. Ein erläuterndes Auswahlverzeichnis. Herausgegeben vom Magistrat von Groß-Berlin, Abt. Volksbildung, Buch- und Bibliothekswesen 1953, 131 Seiten.

Georg Lukacs zum siebzigsten Geburtstag. Aufbau-Verlag, Berlin 1955, 262 Seiten.

Politische Ökonomie. Lehrbuch. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Institut für Ökonomie. Die deutsche Ausgabe wurde vom Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands besorgt. Dietz Verlag, Berlin 1955, 720 Seiten.

Die Redaktion behält sich vor, die genannten Werke in den folgenden Heften sukzessive zu besprechen.

ANMERKUNGEN

Der Aufsatz „Belinskis Kritik der Hegelschen Philosophie (1840—1843)“ von *Gerhard Ziegengeist* ist ein umgearbeiteter Teil der Dissertation, mit der der Verfasser im Frühjahr 1955 an der Philosophischen Fakultät der Berliner Humboldt-Universität zum Doktor der Philosophie promovierte.

Unter dem Titel „Der Verfall des historischen Bewußtseins“ veröffentlichen wir als Vorabdruck den einleitenden philosophiegeschichtlichen Abschnitt aus dem dritten Kapitel des in Vorbereitung befindlichen Buches „Der historische Roman“ von *Georg Lukacs*, das in absehbarer Zeit im Aufbau-Verlag erscheinen wird.

Unsere *Diskussion über das Verhältnis des Marxismus zur Philosophie Hegels* müssen wir aus Raumgründen in diesem Heft vorübergehend aussetzen. Sie wurde in Heft 3/II/1954 mit einer Vorbemerkung der Redaktion eröffnet, nachdem in den Heften 1 und 2/II/1954 die Abhandlung „Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels“ von *Rugard Otto Gropp*, die die Grundlage der Debatte bildet, veröffentlicht worden war. An der Diskussion haben sich bisher beteiligt: *Auguste Cornu*, *Friedrich Behrens* (Heft 4/II/1954) *Wolfgang Schubardt* (Heft 1/III/1955), *Erhard Albrecht* und *Wolfgang Mönke* (Heft 2/III/1955). Ferner brachten wir einen Beitrag der Kommission für Kritik des Arbeitskreises französischer kommunistischer Philosophen (in Heft 3/III/1955). Angekündigt sind uns zur Zeit Stellungnahmen von *Georg Mende*, *Josef Schleifstein*, *Helmut Seidel* und *Wolfgang Harich*, die wir ab Heft 6 dieses Jahrgangs in der Reihenfolge ihres Eintreffens veröffentlichen werden.

Im Rahmen unserer *Diskussion über Fragen der Logik* veröffentlichen wir bisher Beiträge von *Wolfgang Harich* (Heft 1/I/1953), *Erhard Albrecht*, *Paul F. Linke*, *Walter Grenlich*, *Georg Klaus* (Heft 2/I/1953), *Günther Jacoby*, *Karl Schröter* (Doppelheft 3/4 I/1953), *Karl Schröter* (Heft 1/II/1954), *Karl Schröter*, *Otto Morf* (Heft 2/II/1954), *Paul F. Linke* (Heft 3/II/1954) und *Georg Klaus* (Hefte 4/II/1954 und 1/III/1955). Im vorliegenden Heft bringen wir nun den ersten Teil einer umfangreichen Arbeit, in der sich *Friedrich Bassenge* mit der gesamten bisherigen Logik-Diskussion auseinandersetzt. Der Verfasser bezieht sich darin auch auf die Diskussionen, die in der Sowjetunion (siehe: Über formale Logik und Dialektik, Diskussionsbeiträge, 29. Beiheft zur Zeitschr. Sowjetwissenschaft, Berlin 1952) und in der Zeitschrift „Einheit“ (Jahrgang 1952/53) geführt wurden, sowie auf die Werke „Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit“ von *Adam Schaff*, Dietz Verlag, Berlin 1954, und „Logik“ von *Béla Fogarasi*, Aufbau-Verlag, Berlin 1955, die zu Beginn der Debatte in unserer Zeitschrift noch nicht vorlagen.

Die *Diskussion über philosophische Fragen der modernen Physik* müssen wir aus Raumgründen in diesem Heft vorübergehend aussetzen. Zu dieser Diskussion haben bisher beigetragen: *Robert Havemann*, *Günther Jacoby*, *Rolf Zahn*, *Rolf Seiwert*, *Wolfgang Gelbrich*, *Martin Strauss* (Heft 2/I/1953), *Brigitte Eckstein*, *Georg Mende*, *Bernhard Kockel*, *Béla Fogarasi* (Doppelheft 3/4 I/1953), *Victor Stern*, *Hermann Ley* (Heft 1/II/1954), *Friedrich Bassenge* (Heft 2/II/1954), *Bernhard Kockel*, *Robert Havemann*, *Wolfgang Gelbrich*, *Heimar Cumme* (Heft 3/II/1954), *Brigitte Eckstein* (Heft 4/II/1954), *Martin Strauss* (Heft 1/III/1955), *Hugh John Gramatzki* (Heft 2/III/1955), *Lajos Janossy*, *Erhard Albrecht*, *Heinz Schmellenmeier* und *Heinz Heuer* (Heft 3/III/1955). Zur Zeit liegen uns weitere Diskussionsbeiträge von dem sowjetischen Physiker *V. Fock*, von *Mario Bunge* und wiederum *Martin Strauss* sowie Zusagen von *Hermann Ley*, *Béla Fogarasi* und *Anton Ackermann* vor. Wir werden diese Arbeiten, voraussichtlich ab Heft 6, in der Reihenfolge ihres Eintreffens veröffentlichen.

Die *Rezension des Nachlaßwerkes von Edmund Husserl, „Erfahrung und Urteil“*, ist die letzte Arbeit aus der Feder unseres Mitarbeiters *Paul F. Linke*, des e. o. Professors für Philosophie an der Universität Jena, der am 19. Juni 1955 während eines Aufenthaltes in Brannenburg am Inn im Alter von 79 Jahren verstarb.

